بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

خير الكلام حمد الملك العلام بما ابدع العالم على احسن وجه ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الاجرام
بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على الغافلين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم بسلوك طريق النجاة في معرفة المبدأ
والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة
وعلى آله [illegible] خصوصا بالتجريد المقرر عن الشكوك والشبه اسرار الايمان والتوحيد فانه سبع الايادي
وافضل النعم [illegible] من جواهر الموهبة في بني آدم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالفوز المعلى وبلغ المقصد الاقصى
وتسنم الذروة العليا فانه من جلايل صفات الالوهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان الذخاير والسعادة
واكمل الفضايل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضايله ومناقب اهله آيات محكمات واحاديث متواترات
ومن العلوم الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومنه يقتبس قواعد عقايد الاسلام احق العلوم موضوعا واقومها اصولا
وفروعا واقواها حجة وبرهانا واجلاها حجة وسبيلا واعزها يرغب فيه ويعرج عليه واهم ما يبتنى عليه مطالب الطلب لمريد
اذ به يعرف احوال المبدأ والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه غوامض المبهمات استارها وبه يعلم منه احكام الشرع
الظاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشأة الاولى والاخرة فمنه الاطلاع على مشاهدات الملك ومغيبات
الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وبه يكشف استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان العناية الى تحصيله و
يضرب اذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه صدر الفضلاء المولى الاعظم الحبر
المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتالهين نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح
رمسه تصنيف مخزون بالعجايب وتاليف مشحون بالغرايب فهو وان كان صغيرا في المبنى وما صغر النظم فهو كبير العلم عظيم
الاسم جليل الشان رفيع المكان حسن النظام مقبول ائمة العلماء لم يظفر بمثله علماء الاعصار لم يعثر بشبه الفضلاء
في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات
مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة
وتلويحات رايعة كانها آيات شافية يتفجر ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيه لها الصعوبة في تحرير ووجوه الاشتباه كالشمس
في رابعة النهار نشراه وله ابدي الفضلاء وتسابقت في مبادئه جياد الاعلام ثم ان كثيرا من العلماء وجم غفير من الفضلاء
وجهوا نظر همتهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا همتهم الى ايضاح

الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وحل استره وغطاه ومن تلك الشروح الطفها
مسلكا واقربها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الملة والدين الاصفهاني طيب الله ثراه
وجعل الجنة مثواه فانه قد بذل طاقته جامعا حول مقاصده ونقده وسعه حال في ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء
بحسن القبول والرضا ومثل هذا فليجتهد ارباب الصنايع والذي هو السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات
المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل
على تحقيقات رايعة وتدقيقات رايقة شايعة يسفر عن ينابيع تحريراته انهار الكفاية ويمد ربيع علمه تقريراته
سيول الرقايق ومع ذلك كان كثير من مخبيات رموزه وكلمات الكتاب باقيا على حاله وقليل من مكنونات كنوزه
لم يقع بصر ناظر على ظلاله مخدرات فوايد محجوبة على الافهام لم يطمثهن انس ولا جان وعرايس نقابها لم يكشف بحجب
مستورة وغرايب اسراره في خفاء الغيب محجوبة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسترا مطويا كونه لم
تنقب ودرة لم تركب لانه ضرب في صنعة عجيبة في رتبة مضاهي الالفاظ لغاية الايجاز وكاد يكون الالحاق في الاظهار
المقصود والابراز له لا يكشف معناه الا الاوحدي من الفضلاء ولا يفتح مغلقه الا الالمعي من الاذكياء واني بعد ما صرفت في الكشف
عن حقايق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على الفحص عن دقايقه قدرا من دهري فما من كتاب في هذا العلم الا تصفحت
سمينه وغثه وما من مخبية مزبورة في هذا الفن الا عرفت غثه وسمينه فتح لي نفسي انه ينبغي بكل البدايع كشف غطاء
من الابهام ويكون نكتة الروايع في مكامن الافهام فاردت ان اشرحه شرحا يذلل صعابه ويكشف عن وجوه فرايده
نقابه ويضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطايف ورا استاره واضيف اليه فوايد التقطتها من
ساير الكتب والدقايق وزوايد استنبطتها بفكري القاصر وخاطري الفاتر فصدرت باعثتي وعزمت لما قصدت
في بحمد الله كما يحبه الاوداء ويرتضيه الاحباء والاصفياء شرحا شارحا للطايفه وحقايقه كاشفا للاستار عن وجوه
نكته ودقايقه لا مطولا مملا ولا مختصرا مخلا الا مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوايده و
بسط لموجزه وحل للعقده وتقييد لمرسله وتفصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا بياسر دولة
السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله في العالم باسط مهاد العدل والانصاف خافض اساس الجور
والاعتساف ولي الولاية في الآفاق من سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء سرادق الامن والامان

المقتفي المنصور الله بامر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كوركان لازال الافاق مشرقة
بانوار معدلته واغصان الخيرات مورقة بسحايب مرحمته اعتنت عنايته بكون حاية اهل الاسلام مطلوقة وهمته العليا
الى تشييد مباني الشريعة فدا نصف من الاخلاق بارتكابها وارضاها ومن العلم باعلائها واسنائها عتبته العلية محط رحال الافاضل
وسدته السنية مجمع آمال الاماجد والاماثل صدر الملك المنصور رايات رواتبه سيرابا فعام وعزيمة وتايل بالجود به الاحرار
من كل قطر وباذهم العالي وراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم والقباه صنوه بدره متكامل فالشمس ان قبست
بسيتبرقه والا الصبح وضاح والبدر لكامل من تجلي بهجته ضوء طلع من الاقبال مقصودة من كلي بلوحة فيوم لقاء من
النصل المقيم ومن مبان العرالة مؤسس على قرين ماره وعمران اولياء مرصص وصنات تجري من تحتها الانهار فالحمد لله
الذي فضله على السلاطين بفضيلة او رباه ماله من الفضائل بحله وفضيلة او شرفه بالكرومة في طاهرة الاشراف والاكابر
وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الفضلاء بشريفا له ناطقة ورقاب العلى بطوق عطاياه
منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله مورد الآمال ومقصد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة مواطن الامن والسلامة
وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء وجعل ما تيوا صل الى خدام العالم من نعمه شكورا وما تيوا ثرا الى اهل الفضل
من كرمه مبرورا ومن قال آمين ابقى الله مهجته فانه دعاء شمل البشر لا مر

الشريف معروفهم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه اعتمادي

لك الحمد يا من هو واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى آله الكرام احبائه اما على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم عليهم من محبوبه فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على ما اضيف اليه وفي الاحباء لطافة لمن صوله افراداً وجمعاً ويحتمل بناءً على مذهبه انه يريد به علياً كرم الله وجهه بل ان لا يكون المكتوب بصورة على حرفاً جاراً بل اسماً مجروراً معطوفاً على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي عم فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيراً الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه واسأل الله العصمة والسداد وان يجعله ذخراً ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من الحاكم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي عم بالاتفاق والامام ايضاً عند بعض وكان ما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باعتبار امور عامة او بخصوصها لاجرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر المقصد الاول في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلاماً ما لا يختص بواحد منها في باب احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة او بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردهما في فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة على ما يتعلق في الوجود والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلاً او منفعلاً والمعدوم ما لا يكون فاعلاً والانفعال مشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ فيه وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم

فالبحث عن العدم لكونه من مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه

كالوجود والعلية

او ردهما

والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود والمرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلاً والمنفعلا ما لا يكون موجوداً مؤثراً ولا موجوداً متأثراً وهذا سلب لنفس الموجود متوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعيف لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان الا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعترض بان مفهوم الموجود مشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم للكل ممن يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف لكان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لا انه محتاج الى التعريف وكذا التعريف بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الوجود المذكور صريحاً دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمناً دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين الى ما عطف تحديد به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانه اطلقا عليهما تسامحاً باطلاق اسم المشتق منه على المشتق وهو مشهور والاول في الطبع وانما اقول فيه نظر لان الظاهر يقتضي ما دام التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفاً في الحقيقة لماخذ الاشتقاق فان ماخذ الاشتقاق قد يكون اجزاء هذا الكلام فيه فيقال لا شك ان الحساس يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم للكل ممن يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف لكان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق لكان ذلك تعريفاً في الحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يكون تعريف المشتق بالمشتق ولا يكون تعريفاً بماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلاً يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة بالارادة وكذا يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك والمثال لذلك اكثر من ان يحصى ويكتنف المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فيه انه اي مشتق اقرء لكن يكون تعريفاً لماخذ

الارادية

بمأخذ الاشتقاق صح

الاشتقاق وقد لا يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ المشتق منه

لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم مأخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار

عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج عن القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك و

اجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف

واما اذا كان السؤال عما يعرف عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر فح ان اجيب

بمشتق آخر فهو كما يكون تعريفا لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضاحك

واريد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله

عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الوجود بما عليه صح

يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو ما لا يخفى

فلا يكون معرفا له فلا يتجه هذا الاعتراض وما ابطل تعريف الوجود والعدم بما ذكر اشارة الى وجه الاعتذار بما ذكرنا

لا وايل المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تعريفهما بل المراد بتعريف اللفظ ليس المقصود به تحصيل صورة اذ صح

غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور

الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف المعرف كما

في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المعرفة المترادفة فان لم توجد او لم يرد بدلها الفاظ مركبة دالة

على معنى وجه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني

المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان

هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تعريف الوجود اقول صح

بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود ان اراد ان تصور الوجود بوجه ما متقدم على جميع

ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم لكن لا يستلزم المرجوع الى الوجدان اراد وان صح

ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك مم بل نمنع كونه متصورا ايضا بالكنه لانه يتوقف التعريف بالحقيقي

عليه او يتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيبه مع فرضه مركبا او ابطال الرسم بما استدل الامام في المحصل على

الوجود صح

على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود

والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي وهو يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق

على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا

فالكسب اما بالحد وانه لا يمكن الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزائه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه

ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فالوجود هو كل

او ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب

في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا ايضا الا ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم

تركيب الوجود لانا نقول على هذا يكون ذلك الزائد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم

باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو مما لا يتناهى اذ لا طلة

الذهن بالاشياء الغير المتناهية واما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد

يكون اطرافه كسبية فان قيل يمكن ان يستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود

فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة على المطلوب فانه من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع

تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله

والصبيان فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات

والمقصود ان الاستدلال بحصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه هذا الاستدلال الا انه يشتمل اذ حاصله ان تصور

الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي

قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فمم وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله والصبيان

لا يدل عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور

بكنه حقيقته وان اردت انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصوره بالكنه وايضا نختار ان اجزاء

الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صرف الوجود حمليا عرضيا كصرف الانسان

على كل واحد من اجزائه ولا يقتضي ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد وان يحصل عند اجتماعها امر زائد

فيكون وكل الزائد الوجود فقلنا نعم ولكن هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لا يحصل الا عند الاجتماع
والزائد على كل واحد واحد عرض له غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات
التي علم تركيبها يقينا اذ نظرنا بعينه في السكنجبين مثلا او نختار انه اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص
قلنا لم لا يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على
تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا او ليس بمحال وانما المحال هو الاحاطة بالاشياء
مفصلا لا ابطال تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفت بلا تجشم
اليه انه بغير كسب فلا حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهته بديهي وكذا كسبية كل كسبي فلنا هل بديهي
بعين ما ذكرنا لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى
ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا احيانا اذا تطاولت المدة وتكثرت الصورة لو قيست اليها فالتبس
عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وكل ما البديهية اولى اذ في الكسبية احتمال
مشقة فلا ينبغي ونترك الزمن حال الحكم بطلق الوجود وانه مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعني الشركة
استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر
مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا
او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من
الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر الباقي المقطوع به مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا
بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للموجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا نجزم بوجود علة
شيء ونتردد في انه مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود
ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما ستنبه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود واحدا
ايضا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار
لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا
الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقرير تقرره كان بطلان الحصر الظاهر اذ

كيفيته

اذ يرد على هذا التقرير ايضا ان الآخر مثلا نقول في المثال المذكور يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى
ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي وباقي الكلام الى آخر قيل الحصر في هذا
التقرير يعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا ويكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما
ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات فيجزم العقل بالانحصار فيه بديهة
فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه واقول فيه
نظر لان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وههنا لا يجزم العقل بلا ملاحظة مقدمة اجنبية
اذ الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم
بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم زيد
بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا
الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود
بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يحمل
اتحاد مفهوم العدم ودليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لكان العدم الواحد
نقيضا للكل واحد من الوجودات المتعددة وهو باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال لو لم يكن مفهوم
العدم واحدا لكون الفسخة اشد لا نسلم هذا التقرير اذ لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا تحقق التناقض بين
العدمات والوجودات وهو افراد من ان يتحقق التناقض بين العدم والوجود لانا نقول على هذا التقدير
يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم العدم واحد
بل لكل حقيقة سلب يغاير سلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على كل السلوب
مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب
بل المشترك عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث ان نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود
الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل الاشتراك مورد

بجزم

لا يقال ان يرد على الحصر بين الوجود الخاص والعدم
الخاص بعين العدم الخاص نفي سلب الوجود الخاص
عنه هو [illegible] قولنا ان معناه زيد اما
ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون
موجودا بوجوده الخاص الا [illegible]
بواسطة تلك المقدمة الاجنبية [illegible]
حصرا عقليا لانا نقول [illegible] ان نقول
ان الحصر العقلي الذي [illegible]
[illegible]

الكل

ايضا

الواحد

القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فان المقسم الحيوان الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان

الابيض او لا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم

والقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد وان يكون المورد مشتركا

بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون

بين القسم والمقسم عموم من وجه فغلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة

فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا القدر بدلته بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم

من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرته

من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام الحقيقية باطل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان نخ ح

والابيض فالاولى في دفع الجواب ونا تبنا بان الوجود قد يقبل القسمة الى جميع الاشياء من فرد فرد فيلزم اشتراكه بين

الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي في المقطوع به هو انه موجود بالوجود بمعنى المعنى لعين الذوات

مطلقا وعلى الثاني معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود بالوجود الذي المعنى لعين الذوات او ليس بموجود

اصلا ان قلنا العدم مفهوم واحد او معدوم بالعدم الذي المعنى لعين الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان ح

ان تقسيم الوجود هنا او ان المشتق فلهذا تلحظ بملاحظة لفظ الوجود وشموله لكل المعاني المتعددة التي وضع لفظ

الوجود بازائها وكذا يجري في القسمة الحكم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات والاوضاع

واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فنقول هذا المفهوم المشترك الماهيته

اما ان يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والثاني باطل اذ لو كان عينها او جزءها لاتحدت الماهيات ضرورة اتحادها

مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءا لها ولو لم ينحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية

اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للماهيات لكان لها اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون

جزء المنقسم الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء الموجودات باسرها فمكمل الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ينتقل الكلام الى اجزاء

الاجزاء وهكذا الى ان نسي واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدا

المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل الامتناع تحقق

الاجزاء موجودة خارجية واما اذا كانت ح

تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا القائم اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة

فالدليل عليه هي ان الدعاوى امتناع تعقل كنه الماهية اذا لم يكتف في تعقل كنه شي بتعقل اجزائه الاولية و

شرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا

في جميع الماهيات وكذا ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض

ونفسا في البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير معقول لانه ان اقتضى العروض

يمتنع ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك

بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا وجوب لكونه متواطئا وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لا يجوز ان يكون

مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا فان زيادته في الجميع وهو يبين لما لا ما يقبل

المطلوب زيادة الوجود على الماهيات والاولى ان يكون مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم

من هو عرض للموجودات الخاصة عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات الا انه

مدفوع بان الوجود والامكان منا و ما الخصوص في الماهيات لم يجزه وحدها وان لم يطلق عليه بالتشكيك المعهود انقلت ح

لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار بعينه اي بل انا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف

والا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات والماهيات بالتشكيك والقول

ما ذكره وعلى ذلك هو انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة والذاتي واحدا وهو منقوض

بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان في نفس الماهية كالتربيع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية

فبل القائلون باشتراك الوجود معنى هنا هم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود

وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا وانت خبير بان المدعى ح

عليها الا اذا ثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول المدعي

الاول ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات كما ان ما ذكره المص متفرع على هذه المسئلة

مسئلة الاشتراك حيث قال فيقتضى الماهية وصرح به هنالك واثبات ان في الموجود امرا وراء الماهية

والوجود المطلق وحصته زائدا على الماهيات عارضا لها لم يحصل اليه لا نعلم السبي ان الوجود مشكك فيكون

عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في الوجودات امرا وراء الوجود المطلق وحقيقته الا انا
نقول قد عرفت انه لم يثبت كون المشترك عرضيا بالنسبة الى افراده واعتبار كلام في اثبات ان ذلك
الامر زايد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسببا للتكليف بدعوى الضرورة في دعوى زيادة الوجود على
الماهية كما يذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا البحث وبينه بان العقلاء بالسليقة كما تدرك الاشتراك بين الموجودات
في حالة تمايزها عن المعدومات وتسمى في العربية بالوجود والكون وبالفارسية بهستي وبودن كذلك تدرك
ان مفهومها خارج عنها لوصفها بها وتحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة
المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكها عن التعقلات فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وصوفه وقد نعقل
الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فقط واما في الذهن ايضا لان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا
الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قبل مراده كما يعلم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية
ونشك في وجودها فلا يكون نفسها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا
ذاتيا لها لان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلايم كلام المتن لان معنى
الانفكاك في التعقل ان يكون احدهما متعقلا دون الآخر والشك في الوجود حال ثبات التصديق به لا تعقله
بل يستلزمه فاذا تعقلنا الماهية وشككنا في وجودها فقد يكون كلاهما متعقلا فاين الانفكاك وكلام
الشارح صريح في خلافه حيث قال فانا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فقبل هذا
الدليل لو تم لدل على ان الوجود حال خاص ايضا زايد في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل
وجودها اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الوجود فردا من
الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه ممتاز به عن جميع ما عداه
اما توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم يعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا
الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد ولتحقق الاطلاق اي ثبوته
للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن فلو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان
الاطلاق عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم

اقول

لوبه

لم يتصور بها كان نسبة متقابلا عن السلب ومن افراد النسبة انما يتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه
لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا للماهية لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة
ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلبه وكل الجزء وفائدة الحمل والى غير الاستدلال يعني لو لم يكن
الوجود زايدا لكان اما عين الماهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة ولكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا
السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزءا وح لم يتوقف حمله
على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال في حمل الوجود
عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقدير بين انه انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة
بكنهها فان ذاتياتها متعقلة لا كنهها جاز ان يكون ذاتيا لها ومجهولة مفصلا عن التشابه اليها وايضا ولم
يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في الماهيات المعقولة
لنا او يجوز ان يكون الماهيات التي لم نتصورها بعنوانها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج في حمل الوجود
عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس
الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود وهو
تناقض [illegible] اذ معناه ان ثبت السواد او ارتفع عنه السواد او المراد
التناقض المصطلح لان لنا قضيتين صادقتين في نفس الامر وهي ان السواد سواد او الموجود موجود ولما كان
قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا للقضية
الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا وهذا معنى قوله
وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب
غير مركب والجواب انها انما تدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل والاليس من ذلك كونه خارجا عن الكل فلو لم يكن
اذ [illegible] الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف
والحمل اشتقاقا والمعنى الاول فبان نقول الاطلاق هو انه لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا
الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس

لوله وقولنا السواد سواد

الماهية لم تتصور هنا كل نسبة فضلا عن النسبة وبهذا تم فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا لا ما تتصور بل قد
يصير بحثا للعقلاء تارة يثبتون جزما نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا في معركة الآراء
حتى ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى — حيث ح
انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا فقوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى
سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء لا مساس له في النسبة
الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود
فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله لكان نحو قولنا
السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الموجود — ونقول م
ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله لكان قولنا السواد ليس بموجود
بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس
بذي سواد او الموجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الوجوه ايضا ضروريته المقصود
من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال اذ التنبيه عليها بالنسبة الى الاذهان القاصرة والنزاع الذي في
تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ان الواجب — يقولون ح
فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية
ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا
بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اذ ليس في الخارج شيء
هو الماهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصحيح ادلتهم والنزاع معهم في ذلك وقيامه — القائم ح
بالماهية من حيث هي هو هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها
فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ان يكون
الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية حينئذ معدومة وموجودة
معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية

ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون
الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض حاصل في لزوم المحالات وان اريد ما لا
يكون موجودا ولا معدوما لا بالعارض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان يكون — بالعروض ح
الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان
لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية
اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن للوجود لكن
الوجود بعينه فهو كل يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا نعم وانما يلزم ان لو كان المعروض
هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود حيل في زمان الوجود
فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي
لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج
يقتضي اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود كل الشيء في الخارج كجواز اتصاف الموجود الخارجي — الموصوف ح
في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج
او لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فلو كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من
حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فالأمر ح زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني
اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج والقول بان
ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج وعرض في الخارج اعراض
موجودة فيه ولا منع عن ذلك كون الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها
لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها بها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا
ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما

ثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي كالشيء في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها اثارها
ويصدر عنها اثار كالاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا و
هذا احد الانواع عند ابن القراع في ان النار يحصل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام
سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوى المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا و
غير اصيل واذا عرفت هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقية اذ لم يتحقق هذا القسم من القضايا
وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه الموضوع في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج
محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام
الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي
بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت ما لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت
ذلك الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة
عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل من
الحقيقية فليكن من هذا القسم من القضايا كما هو مذهب بعض من يجعل الحقيقية مختصة بالكلية مع انه
مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم تحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية وان الحكم في الحقيقية
الموجبة الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج ولا فاذا
قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متنا ولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه
مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج فاعداد الاذهنة بل يتناولها ويتناول ما عداها من الموجود
في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود
في الخارج باطل لما تبين ما لم تلف نقض بالكلية الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معنى قوله بطلت
الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون كذا في قولنا
اجتماع النقيضين مستلزم للمحال او مغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولولا
ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية

بهذا جيد

فلا يلزم ما

كما هو مذهب الاذهان

صادقا

القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية
على ما لا وجود له في الخارج اطلاقا صادقا في نفس الامر فلا بد ان يكون لموضوعها ثبات في الجملة واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه احترازا به عن الموجبة السالبة
المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا تقتضي وجود موضوعها كهي وما وسيرد عليك في بحث ثبوت
المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد استدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج
ولابد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من التعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة
عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات
اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في
الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة التي الفها وكثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال
المنكرين بانه لو كانت الاشياء موجودة في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة
فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة
المنتفية عنه الان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء
مع عظمها في ذهننا مما لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل
بها واما حصول صورها والاشباح بها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء لا انفسها
فلا يجب اتصاف المحل بها والصورة والاشباح لا ما به وما له الصورة والاشباح في اللوازم بل
يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة
او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مباينا لماهية الحرارة فلا يحصل
الاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لا يقال لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه
وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما نشكوا به انه غير دال على وجود الاشياء انفسها في الذهن
لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم
ان يكون الذهن حارا باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب

والاشباح بها

بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجهل والسواد لكنها موجودة بوجود ظلي و
كون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصاف الجامع بالبرودة انما هو في
الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور
المحسوسات في الغير التي رجعية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة
لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو الحكم الخارجي لان منشأه الوجود
الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاده عين البرودة وعين الجهل يمتنع حصوله في الذهن
فانه يستلزم ان الذهن كذلك اقول فيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن
بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما والا فلا يقطع مادة الشبهة فانه لو تشبث
بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو
حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل
فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع فيه لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما
حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها
من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصاف الجامع بالفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي
اذ الوجود عين الاتصاف من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل
الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم
لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف
الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف
الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء
اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب
اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا
التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو

وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم
وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما
موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو
مفهوم الحيوان الذي هو شبح قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله
بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود
في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود
الاشياء انفسها في الذهن فيشكل اذ الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو
اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى التحقيق
هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم
وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بالتشخصات الذهنية وهو الموجود في الخارج
واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى
يحصل به الماهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية
في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها
في الاعيان لا معنى به تحصل ولا اشتداد فيه ولا اشتداد لان المراد بالاشتداد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة
الحركة في الكيفيات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة شيء في طول حال من
احوالها انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن نفرض في زمان
حركته حالة لا يكون مثل تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد مثل ذلك الاين
قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيف لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال
المتحرك في الكم والوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدا حركته الى منتهاها حتى يتصور
تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما دون الاحوال
التي يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الماهية لا تتقوم بدون

ده

لا يقال مراده انه فلم يندفع الاشكال على اثبات هذه الكيفية
النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين الحصول والقيام
لانا نقول اذا لم يفرق بين الحصول والقيام
يشكل الوارد لان مفهوم الحيوان الموجود في الخارج كان
علما وعرضا من الكيفيات النفسانية
غير متنوع في الذهن مع انه ليس هناك على هذه التقدير الا مفهوم
الحيوان الذي هو حاصل في الذهن وهذه الكيفية
النفسانية من انه حاصلة في الذهن فيتحقق ان
الموجود في الخارج ما هو اما اذا فرق بين الحصول
والقيام فنقول هذه الكيفية ليست حاصلة
في الذهن حتى تكون موجودة في الذهن بل هي قائمة
بالذهن موجودة في الخارج

وكذا الكيف كذا

واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فيجوز
ان تتوارد عليها وجودات متوافقة على التبادل تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود
فان تحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول وازيد منه لا بد لاثباته من دليل وهو امر الوجود
خير محض هذه الدعوى مما صححوها ببرهان بل اكتفوا بالحدس واستقراء غير تام قالوا اذا تأملنا في افعال ما يقال له خير — بل اكتفوا ابدا
وجدنا ما هو خير بالذات مما يقال له خير بالعرض وتأملنا كذلك في افعال ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات
هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تأملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم
فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو
المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود
الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتي اوالها انما ضرورية وانما ذكروا من الامثلة لايضاح ما ربما
اشتبه على بعض الاذهان والذاهلة عنه وان تلك الامثلة توقع في الظن على انه قد يتوزع في تلك الامثلة
وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد يكون ضعيفة ولها لوازم معلومة ظاهرة فيجعل هذه اللوازم — موجودة
مبادي فصول الانواع وجودية وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود بل هو كاشف عن امر
وجودي هو جزء العلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بالذات في هذه الامور غير الوجود وتلك الاعدام
لوازم له كاشفة عنه فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل له تحقيق
في لفظ المعقولات قد حصل للمتكلمين النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلاثة التضاد والتماثل والتخالف فاشتغلوا
اقول — ان الوجود لا يضاد لشيء من المعقولات والتماثل لخفاء القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه
الاول ان الضد موجود متعاقب لموجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود وهذا الدليل بعينه يمكن في نفي التماثل
عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان مشتركان في جميع صفات النفس لكن يتجه عليه ان النفي يثبت ايضا عندهم
موجودان ليسا ضدين ولا مثلين فلا يتجه التفريع في عبارة المتن والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان
محل لا يتقوم بدونه واقول يرد عليه ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان
عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود

موجود تابع لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض
للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت واما الثالث ان الضدين العرضان لشيء واحد لامتناع
على تقدير التماثل بان المثل يقال لذات شارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف
بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما والشيء لا ينافيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات الشيء
منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد
ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والتساوق ظاهر مقتضى نقله لفظة المساوقة عندهم يستعمل في جانب الاتحاد
في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين عندهم والمساواة في الصدق فيكونان متباينين والعلم بترادفهما دون اني معنى
الوجود والشيئية بل ربما يدعي بقيه انفعال وجود الماهية من الفاعل والانفعال شيئيتها من الفاعل وانفعال
من واجب الوجود وممكنة الوجود والانفعال من واجب الشيئية وممكنة الشيئية وذهب المعتزلة الى
ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز ان تتقرر في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين
والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ليس بثابت وخص المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت
مقابلا للنفي ابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من المنفي والقدماء انما وقعوا فيها وقع الحكماء في اثبات الوجود
الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر
وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات
على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من
الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها تلك الآثار وتظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات
يتحقق على وجهين لكنهم يسمون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء
يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه
بالوجود الذهني اقول ان مدار ما استدلوا به على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر
وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وما ثاني المقدمتين لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات
بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع

الكلام في اثبات الوجود الذهني وكذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد في
ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا الحكم بثبوت الممتنع له اعني الامتناع للنقيضين وشريك الباري في الخارج على تقدير
عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم
ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح البتة وصدق وليس ذلك الا لمطابقة نسبتها للنسبة
الخارجية وان كان معنى النسبة الحكمية فبحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع متحقق في المثالين المذكورين ان يكون الكلام
ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية وتتصور بينهما المطابقة
وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان معنى الكلام مطابقته ان صح
لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات والاحكام بجميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه بكذا مثلا الانه
لما واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا
عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه يحكم بثبوته على ما صوره المتكلمين وايضا لو كان كذلك
لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن لم يعلم ذلك
اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضت البديهة او البرهان فيعرف كل يعلم وقال بعض المحققين
ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كان من الموجودات او المعدومات يحكم بينهما بنسبة ايجابية
او سلبية يقتضيه الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المفهوم
من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فمعنى مطابقة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع
وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك
النسبة الواقعة ايجابا وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا
للحكم الذي يستنبط الحكم من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان الكلام ان
لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت امر لامر
لثبت ثبوته والا لانتفى لانتفائه بنفي احد ... فصدق الحكم بان ثبوته ثابت وكذلك الحكم بثبوت الثبوت
الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات

[illegible]

لو صح ما قال ان المقدمتان لزم ... ظلان المقدمة الاولى بيان ذلك
انا نقول الخ

ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا من الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا نرى
في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر لو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة
في العالم وكذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية
يلزم تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققها ايضا وهكذا الى خ
فيجري النفس في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك شرط بسيط ان التطبيق الذي هو العمدة في
اثبات الصانع تعالى لابطال ... ان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يتم
حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان
لانه يدل على ان الامور المتحققة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان
وكل صح ثبوتا او وجودا ولا يخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا
كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي او بما قيل ان معنى الايجاب
ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحقيقه وانما
ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق النسبة بدونه او بدون الوجود مع اثبات
القدرة وانتفاء الاتصاف بمعنى ان القدرة ثابتة فتأثيرها اما في نفس الذات ومن ازليته والازلية تنافي المقدورية
او في الوجود والتصور وجوده ما لم يوجد ان الوجود لا يرد عليه العدم او في الاتصاف وهو منتف في الخارج
اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء
الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يكون اثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها بان تجعل الماهية
متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا
مثلا صح انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في
الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف
بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل الماهية متصفة بالوجود
في الخارج اقول معنى تأثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وتفرعه

قيل الاولى ان يقال لا نتصور تأثيرها في الوجود
كجعله موجودا بل كجعله صفة للماهية فان تأثيرها
وهو اتصاف الماهية بالوجود وهو فيه نظر لان
الاولى على هذا التقدير ان يقال لا نتصور
تأثيرها في الذات كجعله ذاتا ولا في الوجود كجعله
موجودا بل كجعله صفة للماهية ...
... اثبات القدرة وايضا لا يمكن
... الجواب ان القدرة تجعل
الوجود صفة للماهية ...
[illegible]

الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارح حيث قال لو اثرت القدرة لها في الذات او في الوجود او في الاتصاف
والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان
الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه يلغو على هذا التقرير
ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير والا تاثير واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على
مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من الائمة والحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات
متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من ذلك بين المقدمتين انه لا يتحقق الشيئية
بدون الوجود اما لانه لو كان المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشياء غير متناهية لان الماهيات غير متناهية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشياء حين كانت في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة
بحكم المقدمة الثانية هذا كل بطل بحكم المقدمة الاولى فظهر انهم ينفون المقدمة الثانية وسندهم ما مر على ان الوجود
يكون باقي المقدمات مستدركة اقول يمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله والحصار الموجود دليلا مستقلا بان يقال
الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
اذ لا فرق في اجراء دليل البرهان بين الموجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا
متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشياء غير متناهية لان الماهيات غير متناهية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال والحصار الثابت يعني ان يقال برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان
المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على راي المص لا يدل برهان التطبيق
على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذكر على راي المعتزلة وساير
المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما
يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المكتسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل
الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كانت هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله
بتغيير الاسلوب وكالتنبيه الى انه بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه

هذه الدعوى ضرورية ح

بعضه مقدور ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدوم لما امتنع ترجيح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات
على البعض الآخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل فكذلك لا تتصور الا بتعينه
وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا يتعين في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض وقال
ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه الى الآن كثبوت الممتنع وثبوت المركبات اي التي من المعدومات
الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه في ضرورة واتفاقا و
الجواب بالحل ان يقال ان اريد تميز المعدوم كشيء في نفسه بحسب الخارج فالصغرى ثم وما ذكر في اثباتها
انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزه في الذهن اوما هو اعم فالكبرى ثم والثاني ان المعدوم متصف بالامكان
والامكان صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما عرفت ان اتصاف غير الثابت بالصفة
الثبوتية في جاب المص اولا بالمنع فقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سيأتي في هذا الفصل
ايضا وثانيا بالنقض وفي نقول فرض الامكان لما ولو فقالوا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف
بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو يرادف
الثبوت والعدم النفي ولا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم
واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها الحال وعرفوها بانها صفة لموجود
لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود
زائد عليه وهلم جرا مما مر في بحث زيادة الوجود وينتقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لاتصف بنقيضه
ورد جاب المص عن هذا الوجه وقال الوجود لا يرد على القسمة الى الموجود والمعدوم لانه لا ينقسم الشيء الا
الموصوف به وبنقيضه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل كلامه اذا
عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان
فتعين الثالث وهو المط وحصول الجواب ان هذا التردد يرد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة
مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات
ليس لها معنويات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء لنفسه وهو

كما مر حكى ح

يستدل بعضهم بان التميز صفة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف وفيه نظر لانه يلغو على هذا التقرير اثبات التميز للمعدوم بل يكفي ان يقال المعدوم مراد او مقدور والمراد والمقدور صفة ثابتة للمراد وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف وكذا المقدورية والمعلومية وغيرها من الصفات [illegible]

لا يخفى ان العدم ليس نقيضا للوجود على التقدير الواسطة الا ان يكون هذا الكلام على سبيل الالزام ح

تعجب اليه تعرف في حاشية الاصفهاني

محالا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع
ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن
نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر لصار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه محالا
يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يمكن تصوره امتنع وروده السلب عليه ضرورة ان السلب
فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين بحيث لا
يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاع النقيضين واما ارتفاع
النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان
قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه
له وليس شيء منهما يتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني يتصور سلبه له ولا سلب — اثبات ح
سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية
المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الا بحذف الملازمة اقول وفيه
نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود
والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود وقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود
وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود
معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم
والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فان
قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب
الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة
المحمول مفهومها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه واما — عن الوجود صح
يكون مفهومها ذلك لو كانت سالبة او موجبة سالبة المحمول فقولكم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر — سالبة صح

العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا سلب الوجود
عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر رد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود
للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى
اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لكنها لم تؤخذ الا — فحينئذ صح
معدولة المحمول حتى يكون معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة
لا تكون الا بين متغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم
الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات تصدق على انفسها
فيصدق القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والشخص الى
غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي والشخص ليس بشخص — واللامفهوم صح
واللامفهوم ليس بمفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في
النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم قولكم اتصاف الشيء بنقيضه
قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم والموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه
اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان اللاصدق ثابتة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم
مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود والثاني ان الكلي الذي — ان صح
هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للشخص والمعدوم لا
يكون جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت وهنا
يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا لها حتى يلزم
تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين ساير الالوان وفصل يميزه
بعضها فالجزآن ان وجدا فاما ان يقوم احدهما بالآخر او لا لا سبيل الى الثاني اذ يلزم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض
لا بحال الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التئام الحقيقة الواحدة منهما لان الاثنان التي — ان صح
الكيفية الواحدة وحدة حقيقية يجب اصطحاب بعض اجزائها الجملة الى البعض وذلك كاف في اصطحاب بعض الاجزاء

الى البعض والاحاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انه على تقدير كونها موجودة
يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وللقائل ان يقول
يجوز ان يكون الاصطلاح بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر به لكن الجسم من غير ان يتقوم
احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم وهي لا موجودان ولا معدومان يقومان به كالسواد بما يقوم به
فيكونان حالين واجاب المص بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه
انها اجزاء ذهنيان للسواد لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بان الحال لعينها ان وهو مع
الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتمايزة بالخصوصيات التي يمتاز بها بعضها عن بعض فيكون
لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما اما موجودين ولا معدومين ووصفان قائمان بما يقوم به الحال فيكون
للحال حال لانا نختار ان احدهما الامر المشترك والاخر الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك
سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشيء فيصير ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران
وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن الجواب عن النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال
حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم
الحال لانه مشترك بين نفسه وبين الاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا
فبان نقول المختص يجوز ان يرجع الى ان وجودها حقائق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض
الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود
بالمعدوم وهي لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد
منهما على تقدير وجود تلك الحقائق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو سقط احدهما لم يلزم
على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هنا
اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لم لا يجوز ان يقولوا الآن ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج
الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم في [illegible] يلزمنا
فلئن قيل انتفاء القيد الاول هنا لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول لو كان احد [illegible] معدوما [illegible] لم يلزم تقوم

الامرين مح

تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بموجود ولا معدوم بالموجود او بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لم لا يجوز ذلك
فانه كما ان الحال واسطة بين الموجود والمعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قديما ونوع التحقق حد العدم
ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال متقوما بالموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متقوما له فلا يلزم
لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم وللقائل ان يقول الاحوال التي تنتهي الى الحقائق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم
والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها و
ذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام النسخ بعد اعتراض بعدم شمول الحال هذا
النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام
الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم
هذا مح الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك
الخصوصيات والثاني انا نلتزم النسخ في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع النسخ في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست بموجودة فقال المص هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا
موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فاما ان يتشاركا في مفهوم او يتمايزان بمفهوم فاية الامر الحكم يسمى
هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين بل وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف والتماثل
على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فلا يلزم من قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية
لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف
لانه لا يلزم من نفي الوصف بالاخص نفي الوصف بالاعم واما الثاني فلانا نقول لما ثبت بغير برهان التطبيق بل بدليل
امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودة او احوالا او معدومة فبطل ما فرعوا عليها
من القول بان المعدوم ثابت من كثرة الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان ثابتة وحقائق وان ثبت من كل نوع من الذوات المعدومة غير متناهية
ومنها انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم يقولون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما
التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه على ما قال الشارحون من ان المؤثر لا يجعل

على جعل الذوات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا اى بغير وكل من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا
الظلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها
متساوية في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية
وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم وان الصفات
انما تحصل بها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب
الشحام الى انها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة
وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم
البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو
عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليست بعينين ثم اختلف هولاء الثلثة فزعم ابن عياش
ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما تقرر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله
انه يوصف في حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز
وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في
اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب بعضهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه
اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية فذهب بعضهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات
المعدومة لا يوصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على
فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع
الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية
لم يلزم منه عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية كونه موجودا قال الامام الرازي هذه حجة لهم الا استدلال
جواز ان يكون في الخارج حركات والوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من
قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لم يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول ان الموصوف معدوم كذلك
الصفات ايضا معدومة فيقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم كذلك

قوله ومن انتفاء تباينها يكون من تفاريع القول بثبوت المعدوم تامل [illegible]

ايضا وذهب ابو اسحق بن عياش الى ان ليس للذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم هو

من جهة

وعليها هو

[illegible]

منه ولا هو

بحركة بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة بالوان معدومة فيلزم من القول بكون في الخارج الحركات المعدومة والالوان
المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة فيه وكذلك ما هو من القول بكون في الخارج الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة
فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكر فلعلهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان
لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يبطل به منها الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة ولا يلزم سفسطة عند القائل
بها فقولهم في جميع ذلك سهو اذ انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة مدركة وهم لا يقولون بذلك
كما تقرر وثانيها على القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالمعلل
المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات
لا بسبب معنى قائم به كاللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا
على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال
وقد يقال عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا الحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن
تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات بما اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متماثلة وانما [illegible]
يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغيره كل من الابنية المذكورة واعلم ان اول سمتم والظلام فيها وعليها كثيرة لكن
لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عن هذا ثم الوجود قد يطلق على الاطلاق
غير مقيد بشي اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظ العقل بمجرد احاطة ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شي
اصلا بل ملحوظا من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى موضوعها
وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شي فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير
العدم المطلق بسلب الوجود المطلق بطلما او الا فانه سلب مضاف اي مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا
واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود
لم نتصوره كذلك وقد يكتفى ان الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار النقل بل باعتبار لا
نفرح في مقابلها كانا اذا قلنا المعدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا
بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما

واما اول

فان قيل [illegible]

اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر لا يتصف بهما معا في نفس الامر وههنا
ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر
بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما ان الحال لا اتصافين بحسب فرض
العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين
والى هذا المعنى اشار بقوله ويتعقلان اي يتعقل الوجود والعدم معا اي يجتمعان في محل واحد فان قيل اذا
كانت الماهية موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها
متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي
بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر
وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما هو الصواب
لا بصاف الى شيء بان يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق ههنا موجودا يكون ح
بانه وجود كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما بانه عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ التقابل
بينهما بهذا المعنى بل الوجود الخارجي يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود
بالمعنى الاعم اعني المتحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح لي في
شرح هذا المقام وقيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض وذكل ح
له الكون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض
المطلق له لكن اعتبار التقابل بغير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم من حيث انه سلب الوجود المطلق المطلق ح
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه ولا واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه
معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله ويتعقلان اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان
العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن
ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول وفيه

وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير
الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه فانا نقول العدم من حيث انه سلب الوجود مقابل له ومن
حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه ولا واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود
غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله
بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يتعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا
اي منسوبا الى امر ما يقابله عدم مثله اي منسوبا الى ذلك الامر وبهذا الى الموضوع كما في تقابل الملكة والعدم
ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل الايجاب والسلب واما التقابل بين الوجود المقيد
والعدم المقيد فلانه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالايجاب والسلب ان اعتبر نسبتهما الى قابل الامر
الوجودي بمعنى انه يعتبر ان يكون الموجود من شانه ان يقبل الوجود والعدم معا ويسمى عدما وملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابل الوجود اذ المراد ما هو اعم من الخارجي
فالمراد من الملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ باقتران الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون
الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني اتصافه بالامر العدمي فيقال له العدم والملكة المشهوران وقت ح
وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اعني ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك
الوقت يقال له العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له
جنس فلا فصل له اما انه بسيط فلانه ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتي اما بساطته فلانه لو كان له جزء
كان يعروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا يتناهى في المعقولات بل يعرض بجميعها لكن عروض الامر لجزء
يستلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب انه من المعقولات ما يعرض
لا لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا
مفهوم اعم منه واعترض عليه بان لا يطل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم وغيرها
من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت
موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون

فان قيل قد شرط في تقابل السلب والايجاب ان لا يكون احد المتقابلين عدما للاخر والعدم المطلق لا يكون عدما للشيء قلنا قد يصرف [illegible] العدم المطلق انه سلب للوجود المطلق [illegible] العدم المطلق سلب الوجود المطلق [illegible] من الاصح [illegible] الصرف [illegible] بانهما اذا لم يحصل في العرض [illegible] يحصل [illegible] من [illegible] مغايرة مفهوم [illegible] العدم والوجود [illegible] الاصول [illegible] الطلق [illegible] العدم المطلق وسلب الوجود [illegible] الصدق [illegible] الوجود [illegible] الى [illegible] الماهية [illegible] العدم المضاف الى الوجود [illegible] العدم المضاف الى الوجود [illegible]

الشيء الذي فرض جزء للوجود معروضا له وان كانت معروضة فان اعتبر معها العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء برفعه وان
اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف برفعه واجيب بانه منقوض بساير المركبات فيقال مثلا الحيوان
بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره وساق الكلام الخ وايضا فانا نلتزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه
فان البدن مركب من اجزاء كل واحد متصف بالليس بيدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة
اقول يمكن دفع الاعتبار بان مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليتقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل
فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشيء الذي فرض جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر وبتكثر بتكثر الموضوعات
اما الوجود المطلق فيتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر الموضوعات اي الماهيات المعروضة لها
سواء كان تكثرها بنفس الافراد بسبب عوارض مختصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بذواتها بسيطة كانت او مركبة
او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر
الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود المطلق العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود
المطلق بسبب اضافته الى الانسان والفرس مردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة
الوجود المطلق لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها ويقال اما الوجود
المطلق فانه مشكك يحمل على عوارضها اي على افراده العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم
والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف
وهما غير الاشتداد والضعف الزماني وذكر ان الوجود لا يقبلها وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واكثر
واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده ولا من الماهيات المعروضة
لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متفاوت الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منه او قد سبق ايضا ما عليه
من المنع والشيئية من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وليست منها صلة في الوجود
اي ليس لها وجود خارجي اصلا والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيئ
مطلقا ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بالعرض بل تثبت في العقل بل تعرض لخصوصيات الماهيات

متحصة

المطلقة

[illegible marginal notes]

الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر بل من انما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة
كما صوت في المعقولات الثانية واقول لا خفاء في ان هذا راجع الى نفي الف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود هو نفس
على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او مما يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود
في الخارج اذ ليس في الخارج الا الاشياء بخصوصها فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات
مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثواني وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله بل
تعرض لخصوصيات الماهيات وقد يمايز الاعدام ولهذا استند المعلول الى عدم العلة لا الى اعتبار لا يعتبر عدم العلة او لا يعتبر عدم
المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك وتأتى عدم الشرط وجود المشروط وعدم الضد وجود الضد الآخر
بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر فلو لم يكن تمكن
الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وتحقيق الجواب ان العدم في محض الكشف له ولا اشارة اليه اصلا ولا ما هو
متميز فهو متحقق وشار اليه والجواب ان العدم متحقق هنا وشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز
المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ التمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز بكونها موجودة في
الذهن انتقض التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز بكونها موجودة
فيه فيبقى المعدومات الصرفة متمايزة في الجملة اقول وبيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان
الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له لا يقولون بعدم
تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز بكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام
متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال
في بيان التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز
الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم
قد يعرض لنفسه لا اشكال ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا
في الخارج وهو ممتنع لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل ويتصف بالاتحاد وان لا يكون موجودا فيه بان لا
يكون مدركا للعقل فاعتبر هذه مراد المص حيث قال قد يعرض لنفسه فان العدم المطلق اي ذهنيا وخارجيا قد يعرض

سم مح

[illegible marginal notes]

لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ماهية متحققة والعدم قائما به

قيام العرض بمحله وما يقال ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته

اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض الامر الجزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروضه لكلي المفهوم الكلي ايضا

لو كان الامر ان المعني بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بجزئي المفهوم يقتضي اتصافه

بكلي الامر بكلي المفهوم قطعا وان كان المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف اي العدم المطلق

العارض لمقابل المعدوم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه مقيد والعدم المعروض غير مقيد

فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض له باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول

ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان الظاهر ان الخارج على نفس الامر كثير شايع فيقع ان العقل لا يحكم بانه

ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بالعكس فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت

حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت

حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط الوجود المعلول كذلك عدمها مناط العدم وهكذا اذا كانت

العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط العدم المعلول وكما ان وجود المعلول يستلزم

لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه يستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء

منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في

الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم العلة على انه اي

الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انّي وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان

لمّي والحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لم يكن برهانا على

ذلك المطلوب ثم ان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمّي والا فانّي سواء كانت الاوسط

معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا والاول اي الثاني يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية

هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم ما يدل على العلية وبرهان

انّ انما يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما انه علة ما ذا فهو لا يفيده فكل شيء

بعض من

مطلب برهان انّی برهان لمّی

فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل

ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان ان الا برهانا لا يكون النتيجة يقينية فيعتبر

في حد البرهان وعلى ما ذكره الحصول اليقيني الا اذا استدل بالسبب على المسبب اقول قد اخذ الشيخ في هذا الموضوع

قيد بين شاء كالمستفاد من المعقول بمعنى اوضحها انه قال يطلب الى السبب ثم اورد في الفصل المذكور ما يجعله

العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لا يتيقن الا من سببه فان الاكبر للاصغر لا لسبب بل لذاته لكنه ليس بين

الوجود له وللاوسط للاصغر كذلك الا انه بين الوجود للاصغر والاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون

برهان ان ليس برهان لم ثم ان هذا الكلام فظهر من هذا انه ان لم يكن الثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن انه يقام عليه برهان

انّي ما خوذ من سبب الحكم وهو اقصى الشيء لا يخفى ولكن يتبعه واكثر ان المراد باليقين في هذه الموضوع هو اليقين الدائم

وصرح ذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال الا ان قال قائل اذا رأينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا

ولم يكن انه يثير له هنا هذه التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين احدهما ان يكون هذا

البيت مصورا ولكل مصور فله مصور وانما ان يكون كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما

الوجه الاول وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يتبدل ويزول الاستحقاق

البرهان لان هذا الاستحقاق انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول ولا ينافي اليقين الدائم الكلي واما المثال الاخير

فليس المؤلف هو الاكبر بل انه مؤلف وهذا هو المحمول على الاوسط فالكلي لانقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف

علة لوجود ذي المؤلف للجسم ان كان جزءا من تمام المؤلف وهو المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة

فقربان الاكبر حال شيء المتيقن المتيقن الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط حتى انه يكون فيه جزء هو علة الحكم الاوسط

والمستدل بغير استناد الى الاول فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف بعينه هو محمول على المؤلف

واما المؤلف فيجب ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا الكلام وهو الظاهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب ايما لا يمكن

اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة

معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ الاخير في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول

على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول ووكد ذلك في الشفاء بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك الاوسط علة

لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقوله انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا هو المعلول
عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجوده في الاصغر ومثله المص في شرحه بقوله العالم
مؤلف والمؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر
في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام اعتراض على ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة من الاستدلال
بالعلة على المعلول وبرهان لمي وليس برهان اني وقول هذا القائل فيه شرح الشيخ وغيرهما ان الاستدلال بالعلة
على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يكون بمقابل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس
ثم ان فرقوا بينهما بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول معينا والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم العلم بعلة الاولى
ما قلنا لو الحقول على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة ان
ذكر بناء على ان هذا الامر وما يعيد به من الموارد والعبد يستطيع الحق من افق البرهان الا اعتقاد لا بد انه واشباه
الى اشباه القيد بين جهاحيث ذكر الحكماء بهذه العبارة فقد يحصل من هذا البرهان الا انه يعطي ايضا يقينا
دائما واما الذي للسبب فلا يعطي اليقين الدائم بل اشبه الاسباب واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة
على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في الذهن علة له في نفس الامر ايضا والاستدلال
بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن
فانه حمل على عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشي بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه
فيكون في الذهن لانه ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى الاول تعين الثاني واذا كان انتفاء
عدم المعلول بالعلية في الذهن فلا فرق بين العدمين ثم ذلك لان اللوازم تنقسم الى ثلثة اقسام لوازم
الماهية وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي
وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني
والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل
المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس حقيقة العلة من
غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل والاقرب في ذلك

الكبرى

قال صاحب المحاكمات ليس من شرط البرهان ان يكون الاوسط لوجود الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر فانا اذا قلنا بعض الحيوان انسان وكل انسان جسم فالبرهان لمي والحيوان علة لحصول الجسمية في الانسان وان لم يكن علة لوجود الجسم مطلقا ونريد بيانا ان الاوسط ربما يكون معلولا للاكبر ومع ذلك يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر كقولنا هذه الخشبة تحركها النار وكل ما تحركه النار فهو حار [illegible] مع انها معلول النار [illegible]

الاحمر

مقوم

بالعلية

بالعلية

ثم ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر من تحققه في الذهن
يحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول
في الذهن فوجد عدم العلة فيتبع العلية اياه من لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه
لا النفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا تنعكس في
العموم والخصوص عدما يعني ان كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوان والانسان مثلا
فان الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما والاخص وجودا كالانسان اعم عدما لانه كلما صدق الاعم وجودا صدق
الاخص وجودا وقد يصدق الاخص وجودا ولا يصدق الاعم وجودا او اقول من قال العموم والخصوص مع العموم والخصوص
في الصدق فلان الوجود يحتاج الى التحقق ثم يحتج بقوله وجودا وعدما ويجعل المسئلة من المسائل المشهورة
في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم عليها وذكروا بان هذه
القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن والشي والموجود فانها اعم من الانسان ونقايضها اعم من نقايضها
ايضا فلا تنعكس فيها العموم في العدم وهو سؤال مشهور مذكور او رده نقضا على تلك المسئلة مذكور
مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منها الى الايجاب والنفي منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشي اما ان يكون لغيره وكل الشي او لا والاول
هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الطلاق العدم واذا اخذ الوجود وجعل رابطة الوجود على قسمين وجود
الشي في نفسه ووجود الشي لغيره والاول يكون محمولا على كل الشي ويسمى كل التصديق به بسيطا فانه
عند بعضهم البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشي وغيره ومعنى الشي يكون محمولا وكل الغير موضوعا
ويسمى كل التصديق به مركبا ويشتمل عند هل المركبة وعلى التقريرين يثبت مواد ثلث لان يكون نسبة
الموضوع والمحمول نسبة ثبوتية لا يخلو تلك النسبة في نفس الامر عن كيفيات ثلث تسمى تلك الكيفيات موادا
ان اعتبر شرح انفسها وتسمى جهات ان اعتبر شرح العقل حال التعبير وتلك الرابطة وصفها وهي الوجوب
والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت مما يستحيل الانفكاك فالمادة هي
الوجوب كالكيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت مما يستحيل الثبوت فالمادة هي الامتناع

العام

اما على التقرير الثاني فظاهر واما على التقرير الاول فكما ذكره بعض المحققين من ان [illegible] اشتراك الايجاب [illegible] في انقسام الى الايجاب والسلب [illegible] ثبوت الموضوع وصدق [illegible] الموضوع [illegible]

واما على التقرير الثاني فظاهر واما على التقرير الاول [illegible] فلان [illegible] يكون [illegible] الموضوع [illegible] لسلب [illegible] الموضوع [illegible] سلبية [illegible]

اذا اخذ المحمول مفهوما اخر سواه وهي

لكيفية نسبة المحمول الى الانسان او لا بعينه او لا فرق كالامكان كالكيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب
والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هو عارض لها والامتناع
يدل على وثاقة منافيها اي النسبة التي هو معروضة له وكذا العدم بمعنى عدم الشيء في نفسه فيجي قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم
الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخفى ان المواد الثلث اوّل
المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا [illegible] رابطة [illegible] الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية
سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول
هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين [illegible] تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور ان قلت بعينه والاولى
[illegible] البين ذكر كون الوجود محمولا او ذكر كون العدم محمولا [illegible] ان الرابطة اما الوجود
حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انه نفس الوجود او العدم
او مفهوم غيرهما [illegible] الكلام الان [illegible] المفهومين [illegible] الوجود او العدم [illegible] بالموضوع
والمص خالف اصطلاح القوم [illegible] الاولى [illegible] حاكم العقل بكيفية النسبة [illegible] مطابق للواقع
وح توافق الجهة المادة او غير مطابق [illegible] وعلى ما ذكره يلزم [illegible] المادة [illegible] بحسب الواقع
واختلافهما بحسب اعتبار [illegible] مستقلة [illegible] ان المادة على راي [illegible] المنطقيين عبارة
عن [illegible] كيفية [illegible] المحمول الى الموضوع [illegible] او سلبا [illegible] كيفية
بل كيفية النسبة الايجابية والا كانت كيفية نسبة ايجابية [illegible] كيفية النسبة [illegible] الوجوب
والامكان والامتناع وما ذكره المص [illegible] القدماء حيث [illegible] المادة في النسبة السلبية [illegible] التحقيق
اعتبارات [illegible] بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها
هي التي هي جهات القضايا [illegible] بخصوصها [illegible] وجود الشيء في نفسه [illegible] الواجب والممتنع
والممكن في هذا الفن [illegible] الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود [illegible] ان
الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذا الامتناع [illegible] صاحب المواقف [illegible] والاطلاق
لوازم الماهيات واجبة [illegible] والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في نفسها فلا ملازمة وان اراد

[illegible marginal glosses]

سواء

وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهيات [illegible]
ليس يجوز ان الزوجية مثلا واجبة الثبوت للاربعة [illegible] لا يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها لان يكون
واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود [illegible] البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود
[illegible] ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ [illegible] كل من هذه الثلثة [illegible]
التعريف [illegible] معاني هذه الالفاظ [illegible] والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ
لا بحسب الحقيقة [illegible] الوجوب [illegible] وجوب المحمول [illegible] الوجود او غيره للموضوع
بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه [illegible] امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب
عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا الحال في الامكان والامتناع [illegible] تلك الثلثة ذاتية [illegible] بحسب الذات [illegible]
[illegible] كيفية نسبة المحمول الى الموضوع [illegible] هذه الثلثة [illegible] لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا
في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها [illegible] نسبة المحمول سواء كان وجود او غيره وجود
الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية [illegible] ذات الموضوع اما ان تقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما
ان تقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان و[illegible] قسم رابع
وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضية لعين النسبة ونقيضها [illegible] يكون القسمة على هذا الوجه [illegible]
[illegible] لا تقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او تقتضيهما معا او تقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس [illegible]
[illegible] العقل [illegible] المقتضيين [illegible] عن الاخر [illegible] الاخر [illegible] مقتضيا
[illegible] مقتضيا [illegible] الاخر [illegible] كونه [illegible] بالاخفاء [illegible] مفهوم القسمة وان جعل
[illegible] الى امر خارج عن مفهومها [illegible] الاستدلال [illegible] كل [illegible] بديهيا [illegible]
[illegible] فان قيل [illegible] الواجب ما يكون ذاته مقتضية للوجود [illegible] انه لا يكون ذات الباري
تعالى واجبا لان وجود الواجب [illegible] والشيء لا يقتضي نفسه والازم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان
احدهما ما ذكر [illegible] الذات [illegible] للوجود والثاني [illegible] للوجود [illegible] لا يكون من غيره ويكون مستغنيا [illegible]
وعلى [illegible] يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل [illegible] الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع

[illegible marginal glosses]

العقل

فسمه مقتضية لاحد جزئيه لان الذات اما ان تقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم
الاول على المعروف لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه القسمة الذات بالقياس
الى الوجود والعدم والقسمة الاولى للذات مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان
قيل لكان قد قسموا الموجود الى ما تقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا تقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن
ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ فلنا ه
بذلك في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا
اعتبر بذاته لم يجب وجوده ومنها ما اذا اعتبر بذاته لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون
منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه ولا يلزم من مذهب الحكماء ان يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته
مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما قيل
ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره ويكون
الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضي ذاته فليس
بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان تقتضي الذات كونه موجودا لا ان تقتضي كونه فردا من افراد الوجود
فان الواجب ما تقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما تقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا تقتضي ذاته
كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا
اذ لو كان الواجب ما تقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما تقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما تقتضي
ذاته ان يكون موجودا لا وجودا او ما تقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى
مثلا في قسم الممكن اذ لا ثالث للقسمة اخر لا يقال لا نحن نختار ان الواجب ما تقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا
او وجودا وكذا الممتنع ما تقتضي العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد تقرر ان هذه المفهومات ذاته ح
الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في القضايا بخصوصه محمولها الوجود وهي كيفية النسبة
في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا حتى يكون الوجوب
عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا

فالوجوب ح

هو ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم
ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته فكذلك
عارضه مفتقر اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون [illegible] لذاته وفيه
نظر لان الوجوب له معنيان على ما تقرر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والاخر صفة للذات بالقياس
الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى
الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال المراد من قال ان الوجود الخاص
الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود
المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول لا يلزم حينئذ ان يكون ذات الباري تعالى موجودا
بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص
والمحمول عليه كالجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه فقط لان ذات الباري
تعالى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا والا لكان اتصافه بالوجود الخاص بلا اتصاف
هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق
فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود
الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فيلزم ان يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته فانه
لا معنى لكون الماهية وجودا خاصا وذاته ثبوت ما هو المقصود ولا يلزم من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود
وجودا ان يكون ذات الباري تعالى اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك ما قاله بعض المحققين وهو ان مراتب
الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره
فهذا الموجود له وجود مغاير لذاته وموجد مغاير لهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه ولا يمتنع انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال
الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي تقتضي ذاته وجوده
اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاكه عن الوجود فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود

بتكلف صح

عند بالنظر الى ذاته فلا يمكن تصور هذا الانفكاك في تصورنا والتصور يمكن وهذه حال الواجب الوجود على مذهب
جمهور المتكلمين واطلاق الموجود بالذات بوجود هو عند الحكماء وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود
مغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره محال ضرورة ان ولا يخفى علينا ان ما لم يمكن ان الامر ثبت في الموجودية
اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند الحكماء ومن هاهنا قيد وانكار صاحبه وان كان رد
مزيد توضيح لما تصورناه في المراتب الثلاث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نحن فيه بهذا المثال وهو ان مراتب
المضي في كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضي بالغير اعني الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض المستفاد ضوءه
بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء مغاير له وشيء ثالث افاد الضوء الثانية المضي بالذات بضوء هو غيره
اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء ... يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضائه الضوء فهنا
المضي له ذات وضوء مغاير لذاته الثالثة المضي بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زايد
عليه فانه ضوء اعلى واقوى مما يتصور في كون الشيء مضيئا فانه لا يجب وصف الضوء بانه مضيء وان معنى المضي كما تبادر الى
الافهام ما قام به الضوء فقلنا يمكن في المضي هو الذي ... وضع لفظ المضي في اللغة وليس ظاهرا
فيه فان قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر وصار مضيئا بل ان الضوء ابلغ ... بانه ما لم يكن
حاصلا للطالع واحد من المضي بغيره والمضي بضوء هو عينه اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء هو حاصل للضوء
في نفسه بحسب ذاته لا بامر زايد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا اخفى فيه اصلا
ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور فاذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلاث في الامور المحسوسة فقس عليها
حالها في الامور العقلية المعقولة ومن البين كما شهد به بديهة العقل ان واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى
مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث الى الآخر بمعنى انه يزول احدها
عن الذات وتتصف الذات بالآخر مثلا ان يصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وهكذا لان ما بالذات يمتنع
ان يزول وقد يؤخذ الاولان اما الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينها كالاول ...
اجتماعها في ذات واحدة اعني في الوجود والعدم بعينه دون الخلو لاستغنائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات
يمكن انقلابها اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيكون واجبا

اذ يجوز الجمع صح

واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع الغيريين بالغير في الممكنات اذ الامكان
لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لامتناع الخلو عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع بين الامكان
الذاتي واحد الباقيين اقول واستشهر ان هذه القسمة الثلاثية يكون قسمة للشيء الى نفسه وقسيمه لاشتراك الوجوب
والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول
للموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فان قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب
كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري
السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر اذا تعلقا بالاطراف المتقابلة بمعنى اذا اضيفا الوجوب الى الوجود والامتناع
الى العدم او بالعكس يصدق كل منهما على الآخر فيكون مرادفين متساويين لما يقال ان كل ما هو واجب الوجود فهو
ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما ما قال صدق على الآخر فقال
وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في الحمل كل منهما على الآخر وذلك لان وجوب
الوجود كيفية نسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وكما ان المنسوبين
متغايران فكذا الكيفيتان فلا اتحاد فان حقيقتهما متغايرتان وتتعاكسان اقول لم يرد به اتحاد الوجوب
المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد اتحاد وجوب الوجود
وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان للذات واتحادهما وقال المحققين
متغايران اذا قلنا اكرام زيد اهانة عمرو لم يلزم اتحاد الكل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعزاء والاهانة
وصف للاولياء ... وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين بعينه الطرف المخالف
فمع الضرورة الاخرى بمعنى ضرورة جانب الموافق والامكان اي ما يمكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب
والممكن ... بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي فيقال له العموم
الامكان عموم بما يستفيد منه بالنسبة الى ... من الامتناع الحال العقول فيه ايضا ما ترى من الظاهر وان اسند الى العام
لانه العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانه يعتبرونه من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن
الوجود الممتنع الوجود وكذا يعتبرون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم

فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة الطرفين اي لما هو سلبها او ب و س ودخل السلب في الكل كما وجدوا الامكان
يستعمل في سلب الضرورة ولان المادة التي لا يكون احد جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية
هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما وايضا لكونه اعم منه مطلقا
وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الحكم
الحقيقي المتصف بحرافة الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا والاشكال ان كل ما نسب الى الماضي او الحال
فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين
وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا انتسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد
فيه لا بحسب اللفظ بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه
لا تعين هناك لا بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين
انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل
يجب بها او يمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض
من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط فيه كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا
في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان
عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط العدم في الحال ليلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال
ايضا ليلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا او نقول لما اشترط وجوده كي لا يجب له
جانب الوجوب واشترط الخلو عنه كذلك العدم كي لا يجب له جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم
ارتفاع النقيضين واشار المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان في الحال
من الشرط ولكن اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى
امكان طريان العدم وحدوثه لاشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال والاشكال انما نشأ من اخذه في المعدوم فان
المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم

وايضا لو وجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لا وجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا

ط
التسمية ضرورية وهو قولنا النار حارة بالضرورة فان وجوب الحرارة اي النار اعني ضرورة ثبوت الحرارة هو بعينه امتناع [illegible] عبارة عن ضرورة ما يقابل هذا السلب وتقابل هذا السلب هو ثبوت الحرارة للنار

[illegible]

المعدوم صح

واذا عرفت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان والحق انه اتصاف بالوجود وهذا الكلام
على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق
الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء البعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا بالنظر الى بعض
الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية والحق انه اذا اضاف فرد واحد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه كان

يصدق عليه مفهوم

الفرد المعدوم لا يتصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محال لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه عدميا
وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم

التسلسل صح

والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم والحق انه ينبغي ان يكون هذه الامور متحققة في الاعيان في اتصاف
ماهياتها بها وجودا انما الاتصاف على احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال اقول وانما يلزم التسلسل ان
لو كانت هذه الامور الثلثة باسرها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودة دون بعض لا يلزم التسلسل
كما اذا كان الوجوب موجودا فقوله في اتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو على احد هذه الامور قلنا يختار ان اتصاف ماهيته
بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجود [illegible] لا يقال لكن [illegible] لا يكون
قوله والحق انه التسلسل اشارة الى ضابطة ذكره صاحب التلويحات [illegible] ان كل ما تكرر نوعه اي يكون [illegible] فرد بعض
منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة [illegible] على الموافقة وتارة وصفا عارضا له [illegible]
بل يتصف [illegible] بان يكون اعتبارا [illegible] في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية
والقدم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم
التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو محال لا انا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع
موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة

لكان صح

بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب كما سيأتي اجيب بما سيأتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان
لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب
بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب ان اللازم
ان الوجوب [illegible] يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ومعلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان

من علة الثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان الواجب ايضا
جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده واذا لم يقتض ذاته ح
فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان
جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وهو كل الاشياء في الحقيقة ولا يقتضي وجوده
وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب
في نفس الامر لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون معدومة مع
اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا ثم عدمها بعد كونها موجودة مستلزم لما ذكر اقول فيه نظر لان بهامه
الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها والوجود بدون ذلك لزم انه يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة
لا يمكن ذلك وهذا مسقط في بديهة البطلان والحق في الجواب انه ان اراد ان كان الوجوب موجودا فذات الواجب
كما يقتضي وجوده نفسه يقتضي وجوده وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه
ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم
خلو الذات عن الوجوب وان لا يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الواجب الثالث ان الوجوب صفة لازمة
لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة
ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء
كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك
لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان [illegible] منع استلزام امكان الملزوم امكان اللازم
فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته واللازم اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وبتوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا
لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا او واجبا بالذات او لم يكن ح
بالغير لا يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان واذا لم يجب ح
غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل ايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب

للواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا
لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والوحدة
وامثالها من الصفات التي لا ينافي فرض وجودها موصوفاتها حمله صاحب التلويحات على نوع آخر ولكن منقوضا بالواجب
من الصفات تأخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون [illegible] اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها عن وجود
موصوفها ضرورة تقدم المعروض على العارض والتحقيق ان الف بابه لو كان عدميا لزم في الاول كون العدم مقتضيا
للوجود [illegible] لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود ولكن العدم منافي للوجود فيستحيل ان يقتضيه
اقول والجواب انه معدوم لاسم والاقتضاء المقتضي والمتحد لا يلزم في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء
امر موجود فيتقلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجوب على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني انه لا يكون الواجب ان هو
واجبا لان الاعتبار العقلي والواجب اذا اكتفت للعدمية في نفسها اما تحققها باعتبار العقل فيكون الواجب واجبا وان لم بل هو
يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب بوجه فرضه بل يجزم قطعا الواجب
عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما
مطلقا تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزءا منه
وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين
في الصدق بان لا يصدق شيء منهما على نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج
فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان كالمتضايفين و
المتضادين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب
والايجاب فعلم انه لا يوجد المتناقضين الا ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا بين في بحث التقابل
جواز كونهما عدميين على ان [illegible] في الوجود ههنا ما ليس بالسلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد
بالوجود ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجوب من الاخيرين يمكن اجراءه على ما يماثله والاثبات بكونه
وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم
والحدوث وغيرها فتنقضان بما هو معلوم بالضرورة والاتفاق من ثبوتها ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة

ويمكن الجواب بانا نم

والصفة مفتقرة الى الموصوف فلو كان موصوفا اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول لا نم ان الموصوف بالصفة الممكنة
اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا لمعنى كممتنع العدم وتوجيه آخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة
وجود الموصوف عند وجود الصفة اقول يندفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة للدليل
الدال على امتناع العدم ليس موجودا او وجوده عين الامتناع وهو امتناع العدم القايم بذات الواجب ويكفي كونه انه مع
مفهوم الامتناع وجوديا لم يستلزم من ان يكون مفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودا وهذا بنا على ان
الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اشار اليه المص والحق ان المراد
بما لم يطلق في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق الممكن
على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال بالوجود مع
امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجب فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب الملوكي ... الى آخره والحق
انه لو كان الامكان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه الا ان نفي الامكان عدمي لا شبهة والامكان ايضا فرضناه
عدميا ولا تميز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي ان الامكان الذي فرضناه منفيا لا يخلو عن ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز واما نفي الامكان
المنفي فزائد فعلى ما يرد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي حتى يلزم من الفرق ... ثبوت الامكان بل ادعى استلزام نقيض التالي النقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي غير ثابت على زعمنا ... الاعدام لا تتمايز ... ولا يكون استثناء نقيض التالي ... فاعلم
انه علم مما ذكر انا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الغرض ... الواقع والخصم يدعي ثبوت
الفرق بينهما فمعنى يظهر ان الفرض غير مخالف للواقع وفايدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه
اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونقيضه تحت الاعدام التي لا تتمايز فيها فظهر انه لا يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو
ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز بين الاعدام والتالي
منتف بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين
الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان له

[illegible]

لا امكان له ... وقع لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع كما عرف المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم ولو ثبت ...
بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول هذا الحق بل ان ... قد ... في الاستدراك لكن كلام
المص بعيد جدا عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع كونه مستندا بعين المقدم كما بين هذا الذي هو
منه كما ان الوجوب شامل للذاتي وهو الذي يجب له الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره وان حصل للذات بالنسبة الى
غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير وهو وصفها بالغير منها ممكن اما الوجوب
بالغير والامتناع بالغير فانما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته
عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب
بالغير والا توارد علتان اعني الذات والغير على معلول شخصي هو وجوده وكل الواجب ويمتنع ان يعرض له
الامتناع بالغير والا لطرا عليه ... موجود او معدوم ... في حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له
الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب والامكان بالغير لا يتقرر في القسمة الجنسية بمعنى امتناع
انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او لضرورة الحصر
ممتنع بالذات بالضرورة والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
فظاهر واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الالتفات بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه
ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر الغير مع
عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير والعقل ... لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم
الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجيء الانقلاب المحتمل امكان
المحتمل كفى لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب
فيبطل ... الا انه لا يلزم ارتفاع امكانه لان عدم الغير لا يستلزم امكان الممتنع الى ذاته اقول فيه بحث لانه يستوي
الوجود والعدم بالقياس الى ذاته واذا لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال
ما يثبت للشي بالنظر الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره كاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته ثابتا له
لذاته لا يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي فان قيل لم لا يجوز من طريان الوجوب

[illegible]

والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم ايضا بطريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات
الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم ولم يمنعهما بل نسبته اليهما على السواء فاذا وجدت علة احد
الطرفين فوجب او امتنع بسببها صار الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما
اقتضى الوجود بالذات فلو طرا عليه الامكان بالغير لما نفي الوجود واجبا واما لو طرا عليه الامكان وانعدم الوجوب
الوجود واجبا فقدر ان اقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود
واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لكان عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال
ما بالذات بسبب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرا عليه الامكان
لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الا مكان الامكان
الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق انه ان اريد بالامكان بالغير قبل الوجوب
بالغير والامتناع بالغير انه لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير يقتضي الغير وجودها
والامتناع بالغير يقتضي الغير عدمها فلا نسلم انه لا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان
بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير وجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل
الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير وكذا عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت
عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير واما الكلام
في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي
لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير
المعين بمعنى انه لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فالممكن قد يكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك
الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير انه يقتضي الغير نسبة الماهية الى الوجود
والعدم فالكلام فيه انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر مستقر فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا
بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين

يمكن ان يقال مراده ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعني الامكان المقيد بكونه بالغير ... منه

العلتين على معلول واحد وعروض الامكان بالغير عموم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعدم اعتبار معا
احد الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها شيء ما بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض
للماهية من حيث هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا معتبرا ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان
نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم واما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ يكون الى
الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى العدم بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا واللاحق يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة فيما اذا كانت
العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة بالذات لان العلة معدومة ويسمى
ذلك امتناعا سابقا فالكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق والكل معدوم محفوف
بامتناعين سابق ولاحق واللاحق امتناع بالغير والاضافة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والا متناع ممتنع
بالغير ثم تبيانا انه ولا يمكن العروض ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما
وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا فكذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره
والثاني ان كل ما هو ممكن الوجود لغيره ممكن الوجود في حد ذاته اذ لولا ذلك لكان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده
لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع الامكان
وجوده في نفسه اقول معناه انه لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج
لكنه لا يقتضي وجوده كل الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ما امكن الوجود
لاخر ممكن الوجود في نفسه فان العمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد اي في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن
ان يقال ليس مراد المصنف بالممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر مطلقا بل ما هو ممكن الحلول
في شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته
ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته ممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن
حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولاتها لانها مجردة واذا لاحظ
الوهم الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ما ذا فذهب

الجمهور الى ان الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار
المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء متساويا طرفي وجوده وعدمه بالنظر الى
ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح بل لكونه ممكنا يترجح احدهما على الآخر وهو العلة سواء لاحظ
مع ذلك كون الامر غير هذا الشيء او مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا شيئا منهم من جهة الاطلاع
ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة الحاجة بحسب نفس الامر بل المقصود
ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة الافتقار واعترض عليه
بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة وبمعلول آخر لها والجواب انه يكفي العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر
ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فان المعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصح الا ان يستدل بوجوده
على وجود واحد من علله وما ان احد معلولي العلة بالنسبة الى المعلول الآخر فما لم يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان
يعلم انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيكون ان يصدر احدهما عن علة غير الآخر عن
علة اخرى ولا تلازم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة في الذهن لان العلة على المعلول لا باحد المعلولين
على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات للعلة ابين بالاكتساب الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا ينتقل
اليه الا بالعقل الآخر البين لزومها فتقرر انه بمجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير اقتضاء امر آخر اليه
لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا
معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما الامكان او الحدوث على معنى ان علة
الافتقار ليست خارجة عنهما فاذا استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم ان العلة هو الامكان
ليس معتبرا في العلة لا مستقلا ولا جزءا ولا شرطا والقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل
يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر والحكم بان
احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا لمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل مركوز في طباع البهائم ولذلك ترى الحمار
تنفر من صوت الخشب وهذا الترتيب العقلي هو مذهب القائلين الامكان والحاجة وهو المراد بالعلية للامكان
علة الحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا يطلب له ادا ابطال المذهب من قال علة الحاجة هو

لهاج

وايضا بان العلم بوجود المعلول المعين
يستلزم العلم بوجوده علة معينة بل بوجود
علتها واجيب بان الامكان معلولا
للافتقار على تقدير التلازم وكونهما
معلولي علة واحدة بعيد يخبر
العلم بالافتقار بمجرد العلم
بالامكان لا ... الخ

هو الحدوث بمعنى انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث
واجب بالذات وان كان محالا لم يحكم بافتقاره الى المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب وهذا
دليل المذهب الى اليقين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى المؤثر لم يتصور تاثيره
فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا
تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وبخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها واعترض
بان الامكان ايضا صفة بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب
اجيب بان الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية النسبة بينهما لكنه ليس
متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما
الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا صح
ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب وقلنا بتأخره عن الوجود ايضا اولا ولا نتصور الا وقوع احد
الطرفين بالنظر الى ذاته بمعنى لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشيا من ذات الممكن
غير منتهٍ الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره وعند بعض
اثبات الصانع يمكن اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا
ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لكان رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذا لا نتصور الوقوع بدون
الرجحان لكنه لا يجوز زعمنا فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح وقد يستدل بانه لو كفت الاولوية احد
طرفيه لو انترع فان لم يمكن طريان الطرف الآخر لانه كان الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه
ممكنا وان امكن طريان الآخر فاما ان لا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يحضر ذلك
الطرف الاولى لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى مع انه فرض اولى بالذات بالغير
وهو ممتنع واعترض عليه بما ان الاولوية تقبل الغير حتى هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منتهٍ
الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجود فيكون الراجح

واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة حكم الرجحان يقتضي الوجوب
والامتناع والحكم فلا يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا يشكل انما اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه
بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا للوجوب
الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت [illegible] الواجب على ما لزم من القسمة
هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى غيره
وهو الرجحان الناشئ من الذات من حيث هو فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه
اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات معنا لا يعني له انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا
هذا والاعتبار بتلك الواسطة المستندة اليه لانه لا يقدح في ذلك لانه لو لم يكن مستندة اليه كان قادحا فيه
الّا انه ح — وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فمقيد بحيث يكون الالتفات اليه فاسد — ما لا يلتفت فيه
في كون الذات معنا لا يمكن له انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يكون فيه التفات الى غيره
اصلا واما ثانيا فبان يقال ان السبب اذا كان سببا اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات
السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان ذلك واحدا من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد
من انضمام الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يحصل المرجوح
اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال تكفينا امكانه ووقوعه السبب فانه يستلزم امكان زوال
الممكن ح — وقوع ح — ما بالذات وهو محال لانا نمنع امكانه بسبب فانه لما جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة
الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان
لسبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون
مستندة الى الذات وانه كما هو المقرر خلافه وانا اقول هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل لانه حينئذ
اذا اجيب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان له سبب ايضا وان كان ممتنعا هو
ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم
الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا وان جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن

واجبة بالذات كالعلة الاولى او الموجودة الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة للممكن ح

الممكن ح

قيل ح

الممكن بجائز رجحانه على الطرف الراجح امتنع مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هف ولو سلم
انه يكون له رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته الا انه لا وجود يمكن حكم الرجحان الكافي في وقوع حكم الطرف اذ لو كفى فلا يخ
من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع فيتوقف وقوع الطرف الراجح على
عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن هف ووقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضا يحتاج الى
امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا واجيب ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير
اليه ح — منتهٍ وان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدمه ووقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح
احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اشتمل وقوعه امر آخر لم يوجد معه في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد ذلك الرجحان
وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان الاولوية الحاصلة في الممكن لا تكفي في وقوعه فلا بد من ثبوت تلك الاولوية ولا يبقى
تعينها لان المقصود من تعينها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى
غيره ليلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع تعالى وقد حصل هذا المقصود وفي ايضا لانا نقول لا يجوز ان يكون الامر الخارجي
عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود
والسبب هناك سبب العدم حينئذ يجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر يوجده فيلزم انسداد باب اثبات الصانع تعالى
ولا يقال ان سبب العدم عدم لان اعدام العلل مستندة الى اعدام علة في المعدوم سبب العدم وجود الا ان عدم العدم
وجود قطعا لانا نمنع بان الممكن المفروض مناسب معلول الشيء حتى يكون عدمه مستند الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا
الى امر موجود وكما هي الشيء ان يكون العدم اثر الوجود دائما المستحيل ان يكون الوجود اثر العدم وح لا يكفي الاولوية الخارجية
في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لانا فرضنا لا يحتمل الطرف المقابل بعد فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحتمل وقوع
الطرف المرجوح كالاشارة الينا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناها اولوية بل وجوبا واذا الممكن
وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدمه ووقوعه معها اخرى فان كان ذلك يجوز
بمجرد تلك الاولوية ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه امر آخر لم يوجد معه في الزمان الآخر فكان يجب
الامر ووقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير
اولى في نفس الطلاع الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب يسمى وجوبا سابقا

لانه وجب او امتنع بعلة فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة
كيف وهي يمكن لكن الحالة ممتنعة بالغير واذا اوجد الممكن او عدم يجب بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب
اللاحق والضرورة بشرط المحمول لانه ما دام الممكن موجودا يجب وجوده بشرط كونه موجودا وما دام الممكن معدوما يجب عدمه بشرط
كونه معدوما ولا يخفى ان من جوز الوجوب فقد جوز فعلية فانه كل مقدمة فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول ولو
اراد بالوجوب هنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق واللاحق ايضا والاول
لازم لماهية الممكن والانكار انفكاك كيف لو عنه الانفكاك لجعل الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعلية بمعنى
الوجوب اللاحق في الممكنات او المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوب اللاحق باق
قوله ثم على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان الواجب لذاته موجود فيقبح […] ولا يخفى […] عن الوجوب اللاحق […]
بل لا وجوب لاحق مع انه لا ينافيه جواز العدم بعبارة جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا الاعم كما
[…] او ان يحمل جواز العدم على جواز سلب الوجوب فيكون قوله وليس وجوب الفعلية بلازم لماهية الممكن تكرارا او نسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تامة لا النقص لان الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد يسمى الامكان الاستعدادي
والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال لتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع فان كثرة
والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه والقليل فان استعداد النطفة للانسانية
اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها
الموانع وتقدم بعد الوجود […] لحصول الشيء بالفعل اما بانتفاء الاسباب […] بعد العدم بحدوث بعض الاسباب و
الشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر […] ان الامكان الاستعدادي […] لا يكون الا
لما له مادة فلا مادة مركب لكن […] وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة و […] الضعف كما […] بخلاف
الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن […] بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان
استعداد الانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية […] الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي
فانه انما يقوم بماهية الممكن المحتمل ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء […] المحل الموجود
الحادث فيها الصورة والعرض او متعلق النفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تأثير الوجود

الحادث مع

الموثر واي […] بخلاف الامكان الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل الماهية بالنظر اليه على السواء والوجود ان اقتضى
انضاف غير مسبوق بغيره او بالعدم بمعنى […] القديم والحادث صفتان للموجود واما الماهية فانما يوصف بهما باعتبار
وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القديم والحادث
قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقديم عدم المسبوقية بالغير وبالحادث المسبوقية به ويسمى ذاتيا
وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقديم عدم المسبوقية بالعدم وبالحادث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف
عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقديم كون ما مضى من زمان وجوده الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال الاول
بالنسبة الى الثاني قديم والثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس
مسبوقا بالغير مطلقا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان
وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحادث
الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب
مثلا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد
الحادث الزماني لا يصدق عليه الحادث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي في فرض انا اعتبرناه […]
قبله […] كل امر ان […] الاب […] الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث
الاضافي […] الاب […] قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي […]
ولا ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي ليس حادثا اضافيا فالاب […] وتلك الحيثية هي مادة افتراق الحادث الزماني
من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق […] يعني […] بالعلية
هو […] الفاعل المستقل بالتأثير وقد يسمى بكل علة تامة […] ارتفاع موانعه […] بالطبع […]
[…] من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة فيعني جميع ما يتوقف عليه الشيء وهي قد يكون
مقدمة على المعلول […] اذا كانت هي العلة الفاعلية […] البسيط الصادر عنه الموجب […]
معا […] من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن
المختار […] سواء كانت شرطا او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كانت […] كالعلة

غاية كما في المركب الصادر عن المختار او الكائن في الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لانه مجموع الاجزاء المادية
والصورية على الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين آخرين اليه وقال صاحب المحاكمات
وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية بدليل قول الشيخ في بيانه
او الكائن وجوده عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية ومثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد
ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المفصلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية
على المتقدم بالطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى
العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرناه تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتأثير
تقدم بالطبع وما ذكرنا هو الموافق لكلام المص في شرح الاشارات حيث قال انهم لا يجوزون ان يكون المحتاج اليه مع وكل
منهما اذا اعتبر بانفراده بقيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج باعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وباعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية
لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا
لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير عكس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر
واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله او الكائن وجوده هذا
عن آخر يحتمل معناه او الكائن وجوده هذا صادرا عن آخر وانما يصير وجود امر عن آخر اذا كان الآخر مستجمعا لشرائط التأثير
وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع من ح
الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم مستقلا بها
المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص المتقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها
في الطبيعيات من الشفاء ومن الاوائل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء بالنسبة الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو
ذات هذا الواحد وذلك الواحد والانضمام لذات الاثنين بما سوى فرضنا لها وجودا ام لا بل كل ما يحكم له باعتبار ذاته و
حقيقته من حيث هو كذلك والتقدم بالعلية فانه يحكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها ولا يراد به التقدم
بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية

٥٠

قبلية لا يجامع القبل مع البعد كسبق نوح على ابراهيم عليهما السلام او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق
والمسبوق معتبرا فيه بحسب كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المرتبة على سبيل
التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة بحسب [illegible] المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما بالجملة ان فرضنا مبدأ
من المحراب يكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد يبتدأ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ ينعكس
او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون
قسما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على
اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها
علة لسبقه اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها بحسب الماهية ولا بحسب تشخصها ايضا لان الزمان
متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في جميع النوعين من السبق
يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان لا يجتمع اجتماعها اقول ممنوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة
فانه سبق العلة الغير الفاعلة على المستقل بالتأثير وقد سبق انه مثال لما سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها
مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان معا وبتبع الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي
بالرتبة بل ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة في الامس سابق على اليوم في الرتبة
اذا ابتدأ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدأ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او
عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول السبق بالرتبة على ما تقرر فيما تقدم هو
عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك
امر خارج عن مفهومه فلم لا يجوز ان يكون عارضا مفارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق على ما مر فيما تقدم نسبته
سبق زماني لانا نقول لا نسلم انه [illegible] السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد اذا كان يكون سابقا
على وجود عمرو [illegible] لا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود زيد على زمان
وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكره وذهب المحققون [illegible] اما السبق الزماني فانه كما تقرر عبارة عن ان يكون السابق

فيلى المسبوق قبلية لا اي مع القبل مع البعد وهذا انما عرض لغير اجزاء الزمان لما ان لا بواسطة زمان معاير للسابق والمسبوق
وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان معاير لها وكذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولية للزمان وعرضها لغيره لكن بواسطة عروضها لاجزاء الزمان فاولا وبالذات ولغيره ثانيا وبالعرض بل على
ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان
مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة متقدمة على هذه الحادثة اتجه ايضا ان يقال لم قلت
ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال
لماذا قلت انه متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروا من غير اعتبار امر اخر
معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا اي مع القبل مع
البعد واما ثانيا فلان انقطاع السوال عند قولكم امس متقدم على اليوم انما هو لان المتقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم
لفظ امس كما ان المتاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم لكان كما
لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما لا يعد سخيفا ولكان انقطاع السوال عند قولنا
تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا الانقطاع السوال
عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت ودعواهم
كان الاخص وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم
الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا
زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمين لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما
يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمانا والحصر استقرائي والحكماء قالوا
في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا الثاني المتقدم بالزمان وان جامع فاما
ان يكون بينهما ترتيب او لا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف
والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول يلزم على
هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع والاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر

المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم
بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف فاذا علمت اقسام السبق علمت اقسام التاخر ايضا
لانه مضاف الى السبق فاذا عرض سبق حقيقي من تلك المعاني لشيء بالقياس الى اخر عرض للاخر تاخر هو مضاف
لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا اقسام في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متباينين
واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص او حسية كمامومين متحاذيين والمعية بالشرف
وهو ظاهر والمعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما معا في العلية لذلك
الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كما [illegible] فانهما معا في المعلولية لتلك العلة
الناقصة والمعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت
الجهتان على راي الحكماء والمعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية
على راي المتكلمين ففيه ما نظر تامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم
والتاخر وما قيل المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول ان المتكلمين لا يجوزون
السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية
في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومعقوليته بالتشكيك اي فتلفوا في ان معقولية السبق على هذه
الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو الحق بعض المعنى فانا نعلم اشتراك
هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التواطؤ فان السبق بالعلية اولى من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج
الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل
وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان
اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو مفهوم بعينه بخلاف السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك
قيل هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة [illegible] بين المضافين في الوجود اما انواع التشكيك ومن ثلثة التشكيك
بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا

باحد انواع التشكيك لا الاولوية منشأ بان لكان احد السبقين اولى بعضهم السبق من السبق الاخر لكان الفرق التاخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة لما التاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا لما كان النوع من التشكيك يعني لكان التاخر الاول اولى بعضهم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الحصوصية والاقدمية في لا اضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك لكانت الاضافة محفوظة بين مضايفيها اعني تاخريها وحيث وجد الفقا وتبع متوالعة السبق كالاف ما اشتبع صفية لكل الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دايما عارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر الماهية من حيث هي لم يكن متقدما على غيرها ولا متاخرا وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زماني كما في التقدم الزماني او مكاني كما في التقدم المكاني او كمالي كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع وهذا كما ظهر وان الاشكال في الفصل [illegible] اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المعروضة ما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث قد يكونان حقيقيين لا اضافيين فيأتي وقد مر انهما قد يكونان حقيقيين وقد يكونان اضافيين وقد ترجحان الحقيقيين لما منهما يراد به معنيان احدهما مسبوقية الشيء بالغير والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما مع ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يراد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المص ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لانه اصل اللغة لا يفهمون منهما الا المعنى الحقيقي والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والانس يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بالعدم في زمان او في مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو عنهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر وهكذا والتسلسل بين اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى اعترض بان مفهوم القدم هو انه لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وحينئذ جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم القدم سلبا لا ثبوتا والمراد انه اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي محقق فقد ثبت ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير والممكن وجود الممكن مسبوق بوجود علته المحققة الحدوث بهذا المعنى مكشوف الخفاء الى بيانه وقال الحكماء نهاية بان الممكن لو انه

لو انه غير مقتض لوجوده ولعدمه مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدمها بالذات على ما بالغير فوجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود والعدم وهو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكر وجه اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك غير ثابت اذ لو كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاعه وذلك ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير [illegible] الاول [illegible] البطلان لان ارتفاع الذات [illegible] سبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان لا يستلزم ما قاله من الطرفين والقدم والحدوث اعتباريان عقليان اذ لو وجد لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم فلا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالقدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم نقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث [illegible] القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا انتقل الكلام [illegible] لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يجب ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالقدم جزء منه ولما لم يكن القدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا او ما اشتهر ان الكاتب لا يقبل النفس الكلية من اتصاف شيء بالقدم او الحدوث لاجل كونهما موجودين فان لزوم التسلسل [illegible] كما لو ان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اذ هو مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم [illegible] صفة القدم عنه [illegible] لان وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث والكبرى المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف فليس كذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما

بعدم الاتصاف ظ

والحادث لا ان تسمية هذا المعنى بالقدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم الشيء اذ له ان يقول لو اتصف
شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف والصفة القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف
بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الحادث لا بد من ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى تظهر الشيء في عدم مسبوقية
الاتصاف بعدم تسمى قدما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب المص بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع
الاعتبار يعني ان الحكم بحصولهما بحسب اعتبار العقل بترتيب سلسلتهما ولما استحيل العقل لكن العقل لا يقدر على
الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ومصدق القضية الحقيقية المنفصلة
منافي الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائرا بين النفي والاثبات وكذا مصدق
المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود دائما واجب بالذات او واجب
بالغير على سبيل منع الجمع والخلو واما منع الجمع فلما عرفت ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان
كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علة والا لم يوجد على ما عرفت
فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب والا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا بد من وجوده عليه
والا لكان ممكنا يعني للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء الحاجة منها استلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء
متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته الى جزئه ووجوده الى جزئه
بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج
في وجوده الخارجي الى الغير اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب
فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في تحققه الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل
لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا والا يتغير وايضا يلزم ان يكون
للبسيط في الخارج صورتان عقليتان متغايرتان مطابقتان وكل البسيط والشيء بالضرورة فان مطابقة احدى الصورتين
المتغايرتين يقتضي ان يمتنع مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الغلط في تصور الاجزاء ولا حكم فيه
بغير مطابقة ولا مطابقة واما اذا تصور وحكم بانها متغايرة في الخارج والاعتبار واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون
للبسيط صورتان كما ذكر وانما يكون مجالا لو لا تدبر بديهة ويمكن الالتصاق بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار في

والمقابل في المرآة فان تصور شيئين متغايرين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لصورة واحدة بسيطة فلا يمكن انتزاع
ويمكن ان الكل في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية في الغير للصورة الخيالية التي ينتزعها
العقل من المحسوسات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تفيض منها هذه صور مثل
افعال واكثرها التشبيهات ولكن ومباينات لم يستبعد ان تعقل النفس صورة مطابقة لشيء بخصوصه واخرى مطابقة
له من نوعه واخرى مطابقة له من جنسه الا انه والى اذا واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته وكل الشيء
لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على ما مر من برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهيته وكل الشيء لكان ممكنا
واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل فاذن لم يكن مركبا في العقل الا انا
نقول لا يجوز ان يكون له جنس فيحتاج الى فصل بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي
ذلك وايضا لم يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يكون
ان يحصل منه ومن شيء اخر منضم اليه حقيقة واحدة حقيقية بحيث يكون المجموع متحصلا واحدا وكل لان
حصول ذلك لم يكن كل واحد من الاجزاء انه الجلى منهما حصة واخرى متحصلة ووجود ضروري وكذا ان كان الجلى هو الواجب
لانه يستغنى عن الحال بان يكون هو الموضوع والشيء الاخر منه فلا يحصل منها حقيقة واحدة متحصلة بغايته الامر
ان يحصل منها حصة اعتبارية وان حل في شيء من الاجزاء وكان الحال هو الواجب يلزم امكان الواجب لان الحال
مفتقر الى المحل وكل مفتقر ممكن واعترض بانه يكون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال
حالا في الواجب صورة واما اذا كان الواجب جزءا وجزءا ماديا وحل فيه الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في
العناصر المحيطة التي تحل فيها الصور النوعية للحوامل الثلث وحصول الانضمام والاتصال بين الاجزاء المادية بغير
مسموع الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه لا معنى للوجود سوى تكيف وجودا
وان قام به يكون صفة له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيره والمفتقر الى الغير ممكن والممكن فلا بد له من مؤثر
والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها في ما بين الايجاد
فيتقدم الشيء على نفسه واما الغير فهذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول
فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه

انا اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما عارضيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله انه لم يقم به الوجود لم يكن
موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمتصف به غير ممكن اه وكيف كان المتصف به لا يقتضي
خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي ايضا الا ان يقال ان كل هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود
الخاص لانا نقول لابد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات
الثانية فان قيل ما الدليل على ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم الكلام قلنا الا يلزم من ذلك ان له
وجودا خارجيا هو عين ذاته مع ان مقصودهم الاصلي يحصل بان يكون صدق المشتق بالوجود عليه لا يحقق
مع عدم زيادته وايضا في افتقار الوجود حالا الى الماهية التي يقوم بها تخلف وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف ولا معنى
لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير الذات فالوجوب قد يوصف
به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفت به الماهية كان معناه انها لذاتها مقتضية للوجود واذا وصفت
الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى الغير فكما اعلم ان هذا الوجه هو منفذ الحكماء في اثبات هذا
المطلب وقد يتخيل بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال ان ذاته لو كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف
ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا اصلا واتصاف الشيء بالوجود لابد له من علة بها يصير الامر متصفا بالوجود
وجب في الخلاص الى اخر الدليل والقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة عليه يكاد يميل بعض المتاخرين المتكلمين ومنع البعض
الى مذهبهم اقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء
بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان
الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف احتاج الى علة تجعله ابيض وان زيدا لما جاز ان يتصف
بالوجود وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا
او ممتنعا فلا حاجة هناك الى العلة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك
حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ذات الواجب لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف
به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم
يكن هناك طرفان متساويان بان كانت حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته

بعض ج

ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال المحققون صفات الواجب لا يكون
اثارا له وان امتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو
من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد
في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فيحتاج الواجب لعلة فيفتقر الواجب الى … فيكون ممكنا
هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض
واورد عليه بانه قد يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره وهف الاحتياج
الواجب الى العدم … ان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه الثالث ان الواجب مبدأ الممكنات
كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو يستلزم ان يكون وجود زيد
مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو
التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ الكل وجود الا انه تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية
ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا يحتمل لانتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات
في الوجود و… حقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب لو كان
نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد
لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزء الواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته
بل بشرط الخارج هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضرورة انه لا يقبل الوجود وبدون الكون وان
كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو ضرورة امتناع تركيب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه
زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات
الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص فرد من الوجود المطلق فانا نقول الوجود …
الذي … انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا
… بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين

حقيقة الواجب وكذا القول الوجود المطلق لا يقتضي العروض واللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض الوجود الذي هو الوا
هو بعين حقيقة الواجب فلا يستلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره والحاصل ولكن ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود
المطلق وكذا القول لمبدأ الكل وجود خاص هي الغاية لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون له وجود كوكل والى ان يلزم ولكن ان لو كان
المبدأ مطلق الوجود وكذا القول لذات البارئ بنفس الكون الذي هو الغاية لسائر الاكوان ولا يلزم [illegible] الواجب والحاصل
ولكن ان لو كان نفس الكون المطلق والنقض اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لعله بنى عليه الباقي السادس انه الوجود طبيعة نوعية
لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب اتحاد [illegible] منها ما يجب للآخر
وعلى هذا ابتنى كثير من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض واللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان
لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق لازم خارجي
وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده كما سلف ويجوز ان يكون المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد
على اشياء مختلفة الحقيقة في لزوم الاختلاف [illegible] في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي
ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجود الذي هو حقيقة [illegible] بحيث يقتضي وجود الواجب
التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليه لصدق عرضي السابع
ان الوجوب الذاتي [illegible] في الواجب [illegible] الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود
فيكون وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما
ان هذا التقدم بالوجود [illegible] ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي متقدمة الا الوجود [illegible] الجزء الاخير
من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجوده والا لتقدمت عليه [illegible] تقدم العلة
على معلولها الآخر [illegible] ورد ملخص بان الكلام يعني يكون مؤثرا في الوجود ومرتبة العقل حاكمة بوجوب تقدمه
عليه بالوجود وتاثير الماهية من حيث هي [illegible] الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع
ان يلاحظ كونه مبدأ للوجود مفيدا له والنقض بالقابل [illegible] البطلان فان قبول الوجود مستفيد له فلا بد ان يلاحظ العقل
خاليا عن الوجود [illegible] معتبر فيه الوجود [illegible] حصول [illegible] بل [illegible] العدم [illegible] التناقض بخلاف
مفيد الوجود فانه لا بد ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فان [illegible] الافادة [illegible] لكن الماهية يقتضي

بالوجود ح

يقتضي لزوم الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان
مرتبة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجود
فان مرتبة الايجاد متوقف مرتبة الوجود فقط فلا يعقل تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا او
اجاب المص عن النقض في شرح الاشارات بان كلام الحكماء مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان
الوجود حال فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن
الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من
غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم
بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها واشار المص الى ان الماهية انما تكون قابلة للوجود حين وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون قابلة
لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هذا الكلام وعندنا نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا
لو فرضنا الماهية قابلة لتلك الصفة لم يلزم كونها قابلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها قابلة لصفة عقلية كما انها قابلة
لصفة عقلية فلا بد من الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انا اذا نريد بقبول الماهية قابلة للوجود انها كذلك
في العقل فلا نم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي [illegible] ان الماهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي
وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد
كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا انما يتم لو كان [illegible] هذا المقام اقول وهو غير موجه [illegible] يكون [illegible] توجيه
ولا يمكن ان يكون قابلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط [illegible] الجواب واما ثانيا فلان المناقض
للقبول [illegible] قابلية الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل [illegible] تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي [illegible]
فاعلية للوجود ايضا بحسب العقل فلكيف [illegible] تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب
الوجود الخارجي [illegible] ماهية [illegible] فاعلية [illegible] الوجود [illegible] خارجي فان فرق [illegible] بين الوجود
وسائر الصفات [illegible] الجواب الاول [illegible] الوجود [illegible] ماهية
الواجب علة فاعلية لوجوده في الخارج [illegible] ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي [illegible]

ان يكون ما فاق قبل واجب الوجود وهو تحقيق لانا نقول بمعنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي علة
مقدما على الوجود العقلي لمعلولها والا لزم ان يكون هذا التقديم بالوجود العقلي للماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان
يكون قبل وجود الواجب ما فاق بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي الواجب ما فاق وادراك حينئذ وقد استدل بوجوه اخر لماهيته ظ
منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود
لكونه معروضا له وفاعلا له لانه لا يكون علة غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من بيان انه يمتنع ان
يكون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام عليه وعلى دليله ومنها انه لو زاد وجود الواجب لافتقر الى الماهية افتقار
العارض الى المعروض ولكان ممكنا ضرورة افتقاره الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والاول ان الواجب الذاتي صرف
والجواب ما مر من انه لا يلزم من افتقار الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب
هو المجموع لزم تركيبه ولو كان احدهما لزم افتقاره ضرورة افتقار الماهية في تحققها الى الوجود والوجود
في وجوده لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود لا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام
قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر قول و
الجواب بمنع افتقار الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه
لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان مفهوم غير الوجود هو محتاج في تحققه الى الوجود وكل ما هو محتاج
في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه ضعيف والاعتبار للوجه السابق كما مر انه ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود فلا بد له
منشأ انه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا اصلا قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود
اليه لم يمكن ان يكون موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا اي في نفس الامر محتاج الى الغير والغير هو الوجود وكل الحكم ح
ما هو محتاج في كونه موجودا الى الغير فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى الغير وكل مفهوم مغاير للوجود
فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب فهو ثبت بالبرهان ان الواجب هو الوجود
فهو لا يكون الا عين الوجود والذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل في هذا الوجه وهو ان الحجة على تقدير وجود
الوجود امر به يكون الشيء موجودا او حيثية متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا
فان الوجود هو التحقق وكون الشيء موجودا او متحققا عبارات والمعنى واحد والجواب لو تم لكرره لدل على ان كثيرا من السلوب

السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم اتحادها بل [illegible] بعضها لبعض لانا نقول لكل مفهوم مغاير
التجرد فهو [illegible] بكونه مجردا يحتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب عين مفهوم التجرد لا احتاج في كونه مجردا الى الغير وهو صرف [illegible] ان يكون
ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه خارجين
عن مفهومه لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركيبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن
هذا بان ذات الباري تعالى فرد خاص من افراد مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر
من المحالات انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق
فلا تخلص لكم عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع [illegible]
لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطأة ومثل هذا يتبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد والعلم وغيره وكل من
السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قلت نوقش بانا لا نسلم انه لو احتاج الواجب في وجوده الى الغير
لا ان يحتاج الواجب في تحققه او ايجاده او غيره كل من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بحجة فكذلك لا يمكن ان يحتاج الواجب
في وجوده الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته وحينئذ لا يكفيك في النقض ولزوم الخلف والوجود [illegible] من الحيثيات العقلية فيه كل ح
لما انه من الحيثيات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من الحيثيات العقلية فلامتناع حصوله فيه امرا في المحل حصولا
خارجيا لما سبق من انه لو كان يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس
بموجود في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسل الوجود وانما قلنا انه عارض للماهية بحسب
وجوده في العقل لما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من النقض والحل [illegible] لان يكون وجود الواجب عين ذاته اعلم ان ح
[illegible] فلا يصح فانه اي فان لم يكن وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منع الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولانا لما ح
فلو لم يكن موجودا في الخارج لم يصح منع الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قلنا لو لم يكن الواجب الوجود موجودا
بوجود هو نفسه لم يصح منع الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لانا نقول هذا الكلام في مفهوم
الوجود المطلق لا في الوجود الذي هو فرد من الافراد وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود
المطلق فسقط منع ما [illegible] الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج وليس بموجود فيه
او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن عنه لا [illegible] يكون حكما على ما صدق عليه من الافراد والا لاشتباه في ان [illegible]

لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص وقد وجه تخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود
والامكان الوجود والامكان حاصل وبحسب انما يمتنع في الخارج فرد من افراد الوجود فانه لو وجد كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان
فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان
ما يطابقه ثم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها او واجبة كانت او ممكنة فان الوجود
قائم بها اذا وجدها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس في كل القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها
بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل وان نقيامه بالماهية فيما خارجيا و
لزم المحذور واما انه من المعقولات الثانية فعقيبه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وما يشتقان يعني الوجوب والامكان
والامتناع من المعقولات الثانية لانها عوارض الماهية على ثلثة اقسام قسم منها ما يكون عارضا لنفس الماهية في نفس
الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة وقسم منها ما يكون
عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضافة والاحراق للنار وقسم منها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها
الذهني كالمعرفة والامور الثانية من المعقول وهو وصفاتها يسمى معقولات اول والماهية والكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في
العقل فان العقل اذا لاحظ مفهوما صادقا على امور افرادها حكم على تلك المفهومات المعقولة [illegible] انه تمام ماهية تلك
الامور او جزء منها المشترك او المميز او لاحد او لا ذاك بل خارج عن ماهيتها او انه يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق
على كثيرين الى غير ذلك فان العقل اذا لاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم نسبه الى زيد وعمرو وبكر مثلا وحكم بان هذا
المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور
عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول ولا يكون كل الوجود الخارجي بالنسبة
الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان
الوجود ليس جزء الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات
الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف الماهية ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض
حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المحقق

الطلق اعني الوجود مع

لم يقم مع

المذكور مع

ونسبه هذه معقولات ثانية مع

بانه كلي

في الخارج مع

بالوجود مع

المحقق فيما نقلنا من شرحه للاشارات فيلزم ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من
المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق تحقيقه ولعل الحكماء و
الموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه انكشف
لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية والمعقول ان
نفس النقيضين من المفهومات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او الايجاب
والسلب لحكم بينهما بالتناقض او بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في المحصل اي في نفس الامر لان النقيضين من القضايا واما القضيتين
بانه يتصف بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر لان النقيضين معتبرين وفي صورنا انما الحكم على
النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا
شك انه في هذا الاوان مجتمعان في تصور النقيضين اي اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان
صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة
العينية في اللوازم بل ثبوت احد النقيضين في العقل واللاثبوت في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما
قيل الشيء وعدمه الى نقيضه و العقل انه يقبل النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا
انتزع العقل منها اجتماعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمع في محل واحد متقابلين منه واجيب بان اعتبار العقل لها
عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور وكما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج
في الحكم بين الامور المتناقضة الى انتزاع صورتيها بل يكفي فيه ملاحظة العقل لما فيه من الحقيقة واللازم قطعا لانا نقول
ما ذكرتم تقرير محض انما هو في الصور الثانية وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فاذا حكم
بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل واللاثبوت فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم
الاجتماع صورتا النقيضين مع تمييز الآخر والحق انه قد اتضح على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة
بل ينتزع منه ايضا صورة فلا احتاج الا بين صورتي النقيضين لا انها لا ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج
في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثانية نعم لا انا نقول هذا انما يصح فيما يجيء في ثبوت
الصورة دون اللاثبوت اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمحقق وغيره ممن يقول بان

من جهة ذا مع

والحاصل ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها في العقل والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو باطل لانه العلم ان الوجود المطلق لا يعرض للماهية عند وجودها في العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض للماهية في نفس الامر لا في الخارج منه ذكره الله

صورته مع

من ان مع

امر ان مع

الموجود في الذهن هو الصورة التي لعله لوازم الصورة في كثير من المواضع وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان
اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بطرفي النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر لا مع ان النقيضين موجودين
او متحققين في نفس الامر بمعنى ان النقيضين ان ذا من القضايا و الآخر ذهن وجود شيء في العقل اتصاف العقل بهما
متصف بحصته والامر فرض العقل اتصاف شيء بطرفي النقيضين او تصف مفهوم بطرفي النقيضين في نفس الامر اتصافه
بهما والاتصاف في نفس الامر هو الذي يمتنع اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه
مع ان تصور العقل عدم ما يستدعي ثبوته فيكون هذا اجتماعين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل
لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعلم
العدم بعدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتخيل المعدوم المطلق
في الذهن ويحكم عليه بملاحظة بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار ان ما المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية
ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيحكم للثابت باعتبار انه بحسب فرض العقل
ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين
ويصح الحكم عليه من حيث انه متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء اي ايجابا
كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن ومن انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم
مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تخلف المشروط بدون الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع
هذه القضية هو المعدوم مطلقا فقد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه
ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم مطلقا ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر
وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة
والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث
هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت لا انه يصح
الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض الى داخله فمؤدى العبارتين واحد
ولما دل ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء انقسم المعقول الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه والحكم بينهما

الامر

اي مع

بينهما بالتغاير بمعنى ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة انه يقتضي مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام
في الحكم على امرين بانهما متغايران بدون تصورهما الحكم عليهما بعينه تصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان
اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين
وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا انقسم الموجود ولهذا انقسم الموجود وقد يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن
ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتغايرين
صورة في العقل مغايرة لصورة الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت يستلزم ان يكون لكل
لما ليس بثابت في العقل صورة عقلية وذلك تناقض اجاب عن ذلك بقوله وصورة الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر
يستدعي الصورة لكل من المتغايرين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا صورة له في العقل وبين ما له صورة عقلية وليس
ما لا صورة له صورة ولو سلم ذلك وفرض ان لما ليس بثابت في الذهن صورة عقلية لكان حكما باحكام الثابت
بعينه وقد عرفت ان الامر يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر فلم لا يمكن ان يكون للامر ما صورة باعتبار
ولا يكون له صورة باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا حكم العقل الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية
من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته بمعنى انه اذا كان طرفي الحكم
موجودين في الخارج وتحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة
الخارجية وهذا هو المعنى مطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون في الخارج طرفي النسبة لا
لوجودها والآثار وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على ما مثلنا فلا يجب التطابق في صحة الحكم بمطابقته للخارج اذا حكم بالامور
العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او كلي واما
الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فقد كان يمتنع صحته وصدقه ايجابا بالامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما
هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر ولان كون النسبة
السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في
نفس الامر فتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية
وبين تلك النسبة الخارجية لكن لا يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الا اذا كان الحكم صحيحا لا

آخر مع

للعقل انه يحكم

يكون طرفاه موجودين في الخارج فقد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى التي اتصف بها زيد الا في الخارج
فقط وهذا ما يقال من ان الموجود في الخارج ربما قد يتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفا مبدا المحمول في الخارج
لا يستلزم انتفا الحمل الخارجي فان صدق شي على شي آخر انما يطلب الخارج متوقف على وجود الاول فيه فانه لا
يوجد في الخارج الا نسبة اليه شي في الخارج اصلا وانه متوقف على وجود كل منهما وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الشي بعد
الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري
ولا تتصور هاهنا الصور بين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينسب اليه شي
في الخارج واذا تقرر انه ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج فقد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقة
الحكم للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيارا للصحة والفساد فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون
صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته
لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه بالنظر اليه او ليس كذا في حد
ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واعتبار المعتبر يعني ان المراد بالامر الشان والشي وبالنفس الذات
لا مطابقته لما في الاذهان لان الاذهان تتصور المحال والكواذب فان الاذهان قد يترتب فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان
صحة الحكم لمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قول القائل العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا
قد تختلف الاحكام في الاذهان فان الحكما يعتقدون قدم العالم والمتكلمين حدوثه فيلزم ثبوت المطابقة اقول وهنا اشكال
قوي قد مر اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان لا يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان
من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا
فانهم قالوا ان هو اوفقا لما ذكر المقصد ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا يقتضي
تغايرهما وهو معلوم ان ما لا يكون في الاذهان لا يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن
في الذهن يكون في خارج الذهن الذي هو معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحة مطابقته لما في نفس
الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان فقيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما
هو خارج عن القوى المدركة وما في الاذهان من الاحكام انما تكون مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة الادراكية

مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا يفيد صح ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى
الا في وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر بمعنى الشي في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكر من ارتسام
صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة والمستدل عليه بالفرق بين الذهول والنسيان غاية
ما في الاحكام الكاذبة يجب ان ترتسم ايضا فيه لو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا فانه نفس الامر لكان لكل الكواذب فيه بحث
صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس الناطقة
جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتعذر في وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشي لما لا تحقق له معه
وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذه الحروف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول
بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه و عن الثاني بتسليم امتناع
مطابقة الشي لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة وليس كذلك
علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله
والعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما
ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتغاير
كانه قيل الحكم بالتغاير ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا اعتبار به وان طابقه كان كل من المتغايرين ذا هوية ثابتة
في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج
وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان الحكم العقلي على امرين بانهما متغايران يستدعي
تصورهما سوا كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شي وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه
فلا وجه لقوله الحكم بالتغاير ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا اعتبار به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده
واما ثانيا فلانه بعد ما تبين انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا
باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السوال وجه وروح واما ثالثا فلان المتغايرين معا ان ثبت في الذهن
وغير الثابت فيه والا لزم من مطابقة الحكم بالتغاير للخارج ان يكون كل من المتغايرين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون

ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج والمحذور عينه لان ما يكون ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم
ذلك ان لو كان احد المتغايرين مفهوما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج
ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يرتبط بهما المحمول فقد سبق منه اشارة الى هذا المعنى وبيان المواد اعني
الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبتني عليه بيان ما يتوقف عليه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير ليبتني
باعتبار ثم يتعرض لوقوع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو ثبوت الحكم
المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لما صح الحمل الايجابي بالمواطاة كما في صورة الاثنين
وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون حملا حقيقيا ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا يعني ما صدق عليه ذات واحدة فلا يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم او المتغايرة في الوجود
ايضا لا يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يكون اتحادها عليه
بحسب الذات اي ما صدق هو عليه وقد يعبر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او
تقديرا او يرد عليه الحمل العرضي على الموجود بحسب الخارج اذ الاتحاد ههنا في الوجود [illegible] موجبة لا وجود لطرفيها وايضا اذا اريد الاتحاد في الوجود الخارجي صح
في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع
والنوع كلي والفصل علة للجنس المعين لكن فانه وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض اذ اريد [illegible]
ليتناول امثال هذه القضايا بالمستنع لانا لا نتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود والذي يعني اذ الاعم الموجود
في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهية المركبة
منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع عين حقيقة ما صدق عليه فيكون
جهة الاتحاد عين الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا
الانسان كاتب وقد يكون مفهوم عين حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحد الصفة كقولنا
الكاتب انسان وقد لا يكون الموضوع ولا مفهوم المحمول عين حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما
بحسب حقيقته والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القيام بل لو اعتبر هذا الجواب شك يورد على

اذم
على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان الطرفين في الحمل ان وجب ان يكون متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر مع
التغاير لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة ولكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر فهي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض يكن صح
قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يحمل البياض على الرومي كما لا يحمل
السواد عليه وهذا الكلام ان احد الطرفين قائما بالآخر فالطرف الآخر نفسه ليس متصفا بالطرف القائم
به والا امتنع المطلقان عند قيامه وقد يلزم بقيام الشيء ما ليس متصفا به وهو كلي شيء للنقيضين وتقرير الجواب ان
تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بالمشاهدة ولا نتصور قيام بين
الطرف والخبر فهو كلي لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر قلنا نعم وانما يلزم ذلك
لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم
القائم في القيام لم يلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به فهو كلي في الطرف الآخر نفسه ليس متصفا بالطرف القائم
به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به والا يلزم منه عدم اعتبار القائم مع ما قام به
اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم فلما بيانه هذا موقوف على مقدمات لا يحمل
على الحمل الايجابي قبل بيان امتناع الحمل بابطال الحمل وهو كلي ابطال الشيء بنفسه اقول فيه نظر لانه لا نقول لو لم يكن
الحمل صحيحا ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى البيان وان كان صحيحا كانت مقدماتك هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما
يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك
يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال ان اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الماهية قبل الوجود
والا لم يكن صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الكلام صح
الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك يوجب الاقتضاء انه ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود
واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها فهو كلي الوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم فهو كلي فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا لم قلتم فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت
للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبهما عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في نفسها لا الاثبات في الخارج صح
نفيا وثبوتا في الذهن والالم لا انا ما كلفه ليس شرطا هذا جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال

من الماهيات
سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم تتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والامتياز يقتضي تلك الماهية من بين الماهيات لم تتميز
سلب الوجود عنها ولو لا هو متميزة فهو ثابت موجود في الماهية ما لم تكن موجودة لم يمكن سلب الوجود عنها فيكون تحقق
الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع بين النقيضين وتقرير الجواب انه اذا اريد بتميزها وثبوتها في الخارج
فلا نم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم تتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها
لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نقيضه لان معنى سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية راسا لا اثبات نفيها
على معنى ان هناك امرا محققا هو الماهية وقد ثبت له الانتفاء وان اريد بتميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط
الوجود في
لسلب ان اشكاله وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود والتحقق وغيرهما فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن
فيه
بشرط كونها موجودة حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما سلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انه لكونها محكوما
عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن والاظهر منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا
الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهي لا تنافي السالبة
المطلقة العامة التي هي سلب الوجود عن الماهية في الجملة والحكم اذا رتب المعقول في العقول العالية ان كان وجودا ذهنيا
لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق والذهني عن ما هيتين من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك [illegible] ح وجه
اي دفعه والكلي والذاتي والعرضي من المعقولات الثانية لانها يعرض للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل ثم الاشارة اعني
بالتشكيك يعني ان حمل الصفة على الموصوف اولى بالكلية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالكلية من عكسه
وكذا الكلام في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالموضعية من عكسه وليست الموصوفية ثبوتية
والاشهر قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناه من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات
وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون
له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان الصادق على الفرس والابيض الصادق
على زيد فان الفرس وزيد موجودان بالذات والانسان والابيض موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما بمعناه
الموجود في الكتابة والعبارة فمجاز لان الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال الموجود
في الاعيان انه موجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في الكتابة والعبارة ويقال للحاصل فيهما انه موجود بالمجاز

بالمجاز وهكذا لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال
عليه والذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازائه يكون اللفظ كان وجودا
حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان فيكون كلاهما موجودا بالعرض الوجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم يتعين
الموجود في العبارة والكتابة مجازا دون الاول بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دون بعض لانا نقول كل ما هو موجود في الذهن
ووجوده في الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض والمجاز وكذا وجوده في العبارة والكتابة بل هو وجود حقيقي في
واجيب بان مفهوم الانسان مثلا حمل على موجود حقيقي الفرس مثلا صار كانه صدق الوجود المنسوب الى الفرس
اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة والكتابة فلا نعني به لفظ الفرس في العبارة ونقشه في
الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة
فباعتبار ان الدال عليه بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين
موجود فيها والاشكال انه صح ان الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليه بواسطة او بغير واسطة موجود والعدم من قبيل المحمول
على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجود فصح ان يقال موجود بالعرض والآخر موجود بالمجاز ليبنيه على التفاوت بينهما
والمعدوم لا يعاد اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها
وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها وافتاده المص وهو اولا
الاعادة وانما قالوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني يبكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها
وضروريا اعني الامتناع ويؤولون به كل الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده فقصة ابراهيم [illegible] واستدلوا ابو الحسين [illegible] الاول
نفسه بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول
المعارضة وهو انه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
والثاني المنع اي لا نسلم ان الحكم بصحة العود لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي على المعدوم بخلاف الحكم
بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال لا يستطيع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح
الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر

فخ صحيح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع
الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وبقيت المعارضة والا لم يتم دليلكم بهذا الثاني النقض
وهو انه لو تم ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لزم ان يدل على انه لا يصح اصلا الحكم من العقل على ما
ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز
ان يوجد ومن ليس لو يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم
لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو انه ان اراد انه لو صح اعادة
المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع الحكم العقلي على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصور بها ليحكم عليها
لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بخلق الفاعل من غير ان يتصور متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله فنقول ح
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فهو ممنوع وان اراد انه ليس له هوية
ثابتة في الخارج فذلك ايضا مسلم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فلانه لكن
نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية
ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام فنقول ح
السلب فذلك ايضا ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية وان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان
كونه معدوما فاذا فذلك مسلم لكن ح نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا اذا يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه
في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كالحكم على زيد في زمان
وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والثاني اشار بقوله ولو اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو
المبتدا بعينه وتخلل الشيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هاهنا سوى انه كان موجودا في زمان
ثم زال عنه الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو بين زماني العدم زال عنه ح
بين زماني وجوده بعينه وايضا لا يجوز التغير في الخارج بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة كما في الحالين كالماء ح
فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد بجميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا من ح
والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه الموجود كما لو الشيء في زمان البقاء والثالث اشار بقوله ولم يبق فرق بينه

بينه وبين [اخر] وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادته بجميع مشخصاته
التي من جملتها وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود مقيد بكونه في هذا الوقت غير الموجود مقيدا بكونه في وقت
اخر والثالث باطل لاقتضائه ان لا يكون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول
وفي هذا رفع التفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث كان الشيء الواحد مبتدا من حيث كونه معادا او معادا
من حيث كونه مبتدا والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء
واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد فكما اشار اليه بلزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا او
ايضا لاقتضائه التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود كان ح
ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة بعينه بل بالقبلية والبعدية بان يوجد في زمان سابق والاخر في زمان لاحق
فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا وتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة او بحسب ما يلزم من
المفاسد الثلثة ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة
بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص على قوله ايضا فانه يستدل الا بعد تسليم الاجتماع في الصدق الا ان الوقت
ان كان من المشخصات يلزم صحة قوله لانه المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا
والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض
المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بما يندفع معه هذا الجواب وهو انه لو اعيد الزمان
بعينه لكان المبتدا مقارنا للمعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وح لا يتقدم الايجاب على المتقدم المتاخر ولا يتصور تخلل الا
في الزمان فيكون للزمان زمان ولو اقحم في الزمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال هاهنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا
بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول كالتقدم بعض
اجزاء الزمان بالذات على بعض فافهم ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت
من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم
خلافه فكل نسبه الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد
كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وتحقيقه وفي هذا البحث الى على مع الازمنة فدح

فلا يلزم نفي بل

ولان مصرحا بالتفاير بحيث الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب
لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التمايز في الواقع
وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الوقت ايضا معادا او لم يكن مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول
والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا الكلام لزوم التسلسل في الزمان وتدفعه ايضا ان الزمان
عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو
انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا منه مبتدأ مع وجود معاده فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية
نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص يتشخص بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد
والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا العوارض المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يجاب بان قوله ولم
يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد به انه يشاركه في ماهيته وتشخصه كما يظهر من
قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية والعوارض المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا المعنى محال لانه
يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان معنى التشخص
التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما فقد وجوده بعد العدم والمثل
المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال على هذا اذا اوجد فرد متشخص بعوارض مشخصة فلم يعلم انه وجد اولا ثم عدم وليس (الاول ثم)
موجودا مبتدأ لانا نقول لا نسلم لزوم عدم التمييز بينهما بحسب العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما يتميز في نفس الامر على انه (هو ممنوع)
كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق مع جواز الامتياز بالعوارض المشخصة
استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا لكان هذا الامتناع ليس
لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف
بحسب الازمنة فهو لامر ينفك عنه فيصح زوال الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع
العود لامر لازم للماهية بمعنى ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها
قد طرأ عليها العدم امر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود ليس بسبب

بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لان
الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه لما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود
وممتنعة العدم كذلك الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود لا يكون ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لانه جواب
العدم في التحقيق منع وسند وحاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لازمها لكان ممتنعا وجودها ابتداء
قوله لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع
وهنا الماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لا زمانها اعني كونها قد طرأ عليها العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء
المقتضي بطريان العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لانه لازم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له عما ذكره والمفيد
الابطال لانه يختص فقوي غير مقبول في المغالطات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ فرينه المنع بان ماهية المعدوم من حيث
هو يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود يكونه وجودا خاصا عقيب طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان
الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه ولا يمتنع وجوده مطلقا فان قلت الواقف (لذاته هو)
الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته
وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان اما المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب
تشترك في جميع الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان
الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من
امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير كان الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا
بان الوجود في زمان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر في ان يكون ذلك الاخص ممتنعا
والمطلق والمغاير واجبا وعدم تجويز هذا الانقلاب في الذات بديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته وجوده في زمان
ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر وانسد الباب عن الحدوث بسد باب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعا في زمان
كونها معدومة وواجبة لذاتها في حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى الصانع لوجودها انتهى كلامه واقول ان هذا الكلام من اوله الى آخره
حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن
اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائها في المطلقين وقد تقدم انه لا يجوز

الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان
ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي و اضافي فلا يقتضي [illegible] ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود
بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه وهذا لا يخرج ذات الواجب (له حج)
عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه الوجود مطلقا باق كما لم يزل فلا تغيير
ولا تبدل ولا انقلاب وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه
به ولا يلزم منه كون انقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا باق كما كان وعلى هذا
القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشئا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا
اذ نسبته الى الوجود المطلق باق كما كان ولم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة
له وذلك لانا اذا قلنا امكان الشيء ازلي اردنا به ان الامكان الازلي ثابت له وانه لا بداية لامكانه بمعنى ان الشيء متصف بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة اردنا ان الازلية
ظرف للوجود على معنى ان وجوده مستمرا ازلا لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا كون الشيء (ان يكون وجوده في)
قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام صحيح لا شبهة فيه يشهد بذلك
بيني وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فلم يكن عدم منعه (ان حج / العدم حج)
منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء واذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به
في كل منها لا معا فهو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية (لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها حج)
اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا قيد هذا المقيد مقصود المانع اذ العدم ليس وجودا (ممنوع)
مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود معتبر بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا
الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في نظائره
ونظائره على ما تقدم فقوله هذا القابل للوجود ما يكون الشيء الواحد الى القابل له بطل بهذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز

التجويز ولا يلزم ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا الى آخره حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لوازمه امر اوجبت تقتضي
الوجود المبتدأ ايضا لوازمه وذلك لان الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب امر خارج ومعلوم (ان الوجود بعيني حج)
حال كل في ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه مثل المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج
فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لوازمه عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا يلزم
هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لوازمه اسرا ولا يقتضيه الوجود الآخر اقول يمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع
عود المعدوم اذا كان وجود الطارئ بعيدا واما الى قولنا ان ذاتا من الذوات الممكنة الوجود ويمتنع وجودها المسبوق بالعدم (معا)
المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد تتصف بالعدم المسبوق بالوجود ويمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة
ان اتصاف ذات ما بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم (الممكن حج)
والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم قطعا ان المسبوقية بالعدم
لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لامتنع اتصاف ماهيتها بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لامتنع اتصاف ماهيته بالبقاء
ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود
غير ممتنع وعلى الثاني نقول لو ذات الممكن من حيث هو لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو
امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشئا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او
من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول
ان افاد زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو ثابت عند ارباب العقول بل بيان ان ملكة الاتصاف بالفعل بعد حصاد
قابليته للوجود ثانيا اقرب ولهذا يسهل على الفاعل اهون وان لم يفد زيادة استعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص
علمه مما كان بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا انه لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع
فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وهو كما هو المطلوب وجه آخر اقناعي وهو ان الاصل
فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قال الحكماء كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل التقييد (بيرسمع)
وعدم [illegible] مورد القسمة ان تقسيمها لا تقييد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام والا بعده بل الوجود مطلقا فيكون بالتكلم

الثبوت المقابلة والحكم على الممكن بالامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار الوجود والعدم هذا جواب شك يورد فيقال
لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود
والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود
ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهو قوله وعروض الامكان
عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل فقد يكون معقولا باعتبار ذاته اي
اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن الممكن
الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على كل حال فوجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك يوجب الوجوب
وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والالتزام المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحضور
والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث والتعيين وغير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا فيقال لو لزم شيء شيئا لزم
لزومه ايضا وكذا اللزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والالتزام جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن
الجميع ان هذه الاشياء من الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل يترتب سلسلتها بترتيب اعتبار العقل وينقطع
السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها
كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما يجعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور يجعلها آلة لملاحظة تلك
الصور فقصد الحيثية من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة في ملاحظته تبعا عليها بانها آلة لمشاهدة تلك الصور وبعرف
احوالها ولا يلتفت العقل بهذه الملاحظة الى تحقق من الحكم على المرآة بصفة اجنبيتها وصقالته وجهتها الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المرآة فقصد او توجه اليها باجراء الاحكام عليها فكذلك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مرآة لملاحظة بعض كما
اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حال النسبة بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية
والوجود لانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحالة فلا يكون الامكان حينئذ ملحوظا بالقصد ولا يقدر
العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء والا لا يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقرير انما يلاحظ
تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظته اعني الماهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد
يجعله مرآة لملاحظته بالذات معقصودا في نفسه اما لذاته اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه معدوم من المفهو
مات

المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول ظاهر انه لا يعرف من ان العقل في الاعتبار ان الحكم على الامكان
بشيء لا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظه معه ايضا الماهية والعقل نسبة بينها اعتبر وجوب اتصافه
به فاعتبار الوجوب اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يلتفت الى اعتبار وجوب آخر بين الماهية وبين
هذا الوجوب والا يلتفت الى الثاني نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه معدوم من المفهومات ولاحظ
معه ايضا الماهية وعقل نسبة بينها لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية في اعتبار الوجوب الآخر يتوقف
على ثلاث ملاحظات كما قررنا في العقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث كفف هناك وجوب آخر والا فلا من هذه الملاحظات
بضرورة العقل فلم ان لا يلاحظ هذا وهو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الوجه الذي حققناه يعتبر
حال الشيء في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا باعتبار ان احدهما من حيث انه نسبة بين اللازم والملزوم وبهذا
الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظ العقل باعتبار ملاحظتهما لا من حيث انه معدوم من المفهومات
فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا يلتفت اصلا وان اعتبره بالذات فهو معدوم من المفهومات
فاذا لاحظ العقل ولاحظ احد المتلازمين وعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما واعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات
الثلث التي لا شيء منها بضرورة العقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث يحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار
وانقطع السلسلة بانقطاعه وقيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فقط لم يتحقق
واعتبار العقل ليس بضروري مجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن الانفكاك اللزوم عن احد المتلازمين
امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما واجيب بانا نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين
لزوم يكون اللزوم بينهما محققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل والاصل فرض خارجا وليس اللزومات امورا اعتبارية بل محققة
واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني محققا انه موجود في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول
واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الثاني في نفس الامر لا لانه لازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء ...
الحكم في نفس الامر انتفاء الحكم في نفس الامر فانه يتبادر الى الباب ان ... الحكم لان اللزوم مثلا اذا كان مستقبلا في نفس الامر
كان الحكم كمفهوم اللازم مستقبلا فيها لانتفاء جزئه والحق ان ... فكل محكوم العدمي ما يستحق في نفس الامر لجواز
صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الجنس الموجودة فيها الا ترى ان معدوم الانسى ليس موجودا خارجيا مع صدق

على هذا الوجه

الاولى

قولنا زيد اعمى في الخارج وكذا كل الاربعة اذا التمست في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية منظورة
معها وبعض الناس اجاب بان الضرورة حاكمة بان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل يكون احدهما
لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يقتضي كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر على ما بيناه واعلم ان هذا السؤال
والجواب جاريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية
الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم منه زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ما
ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل
ولا ذهن ولا ذاهن ويجاب بانا لا نعلم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس
الامر يلزم منه زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان في الواقع لانه يلزم صح
لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضرورة لا تشهد بان وجوب الاتصاف موجود
من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية
المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال لو لم يوجد اللزوم وغيره من المتسلسلة الغير المتناهية
الا في نفس الامر لا الامور المتلازمين اذ لو لم يكن الا ما في نفس الامر لانفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم
وايضا نحن نعلم بالضرورة ان الملزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في
نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان
كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا وجوديا صح
لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا اصدق القضية الموجبة المعدولة
الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت
له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ المحمول
في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا للمحمول في قضية وصدق الحكم في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدأ

مبدأ المحمول وتحققه في نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللزومات
الغير المتناهية في نفس الامر فيكون النسبة في الامور المحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار فيكون بل
وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن سؤال يرد على من يقول
بان الامكان موجود في الخارج تقريره انه حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا لما في الخارج كان جهلا وكان الذهن
في حكمه بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا لما في الخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد
تقرر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو ههنا ما في العقل لا ما في الخارج فلا يكون صحة الحكم
بل مطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون
مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا لما في الخارج ومنع لزوم كون الامكان
موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل في الخارج لكن النص لم يلتفت اليه
لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بالامكان على الانسان صحيح ولو لم يكن الانسان موجودا في الخارج فلو كان هذا الحكم
مطابقا لما في الخارج اقتضى وجود الموضوع فيه ولكن الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق
لما يكون على الامكان ان معروفا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم كاحتياج الممكن ضروري او نظري
بالعقل بمجرد تصور الطرفين والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا نجد بعض هذه
القضية على العقل وهو انما يتأتى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولى قد يكون خفيا لخفاء في تصور اطرافه اما لكونها كسبية واما لفقد الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها
وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبتي الممكن الى الوجود والعدم بحيث يحتاج الى تقسيم المفهوم الى الواجب حيث صح
والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث هو
من حيث النظر الى ذاته وتصور ترجيح الاعتبار في ترجيح احد الطرفين على الآخر وتصور نسبة الترجيح الى العقل بانه يحتاج الى الممكن على الاقدم صح
قطعا من غير احتياج الى نظر وكل الحكم بشيء على شيء من اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين
فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك لم يوجد فيه تفاوت فان العقل بمجرد الحكم الاول لا يقبل والمنع رد عليه اقول فيه
اشكال احتياج الممكن الى المؤثر جاء ذكره في الطبع و بانه الفائلين بان وجود الصانع بطريق الاتفاق وكم اشتبه منهم الى اتفاق

فيه مع

لكن لا الموثر الممكن تأثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تأثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده
مثلا الى مؤثر ان وجوده انما حصل بسبب تأثيره ولكن تأثيره في امر محال ودليل لو توجه الاول لانه لو اتصف شئ بالمؤثرية لكانت
المؤثرية لكونها صفة محتاجة الى الموصوف فتكون محتاجة الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب
ان المؤثرية اعتبار عقلي بمعنى انه ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر والا يلزم ذلك في اتصاف شئ بالمؤثرية
المعروفة من انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف بل الاتصاف زيد بالعمى الثاني انه تأثير المؤثر اما حال وجود
الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود
حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل تأثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو — بنفسه مع
غير مقيد بشئ من الوجود والعدم غاية الامر ان التأثير في زمان وجود الاثر وكل تحصيل الحاصل ممنوع هذا التحصيل ولا معنى له
فيلزم الى هو التحصيل لم لا كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان هذا التأثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفية
الموجود لان الماهية كالماهية الانسان مثلا لو كانت بتأثير المؤثر لوقع الشك في كون الانسان انسانا مع الشك في وجود
المؤثر والتالي باطل والمقدم مثله والبطلان فلانا نعلم قطعا ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن
جميع ما عداه موثرا كان او غيره وقولنا ان انسانية الانسان بتأثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان
انسانا بتأثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشئ عن نفسه محال فممنوع لا معنى له فان المعدوم في الخارج مسلوب — نفسه مع
عن نفسه ما دام معدوما فان فرض رفع المؤثر في وقت او زمان رفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا
ويكون صدق السالبة بحسب عدم الموضوع في الخارج واما الوجود والموصوفية فتقدير اثنينهما امران عدميان فلا يصلحان
اثرا للوجود والجواب ان تأثير … المؤثر في الماهية ومعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعلها ماهية فان الماهية في نفسه
غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا
اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهية ليست مجعولة بجعل اي جعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد
كان بيده المشمش فقال ما جعل الله المشمش مشمشا بل المشمش موجودا او قد يوجد في بعض النسخ والمحققة وجوب — ممكنا قوله
لا صحة وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وقوله وهذا اعتبار عقلي لا بالنظر الى ما بحيث … وقد تقدم هنا هناك خلا — مع مع
بعيده وتم انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبته الى الممكن العدم لا يصلح اثرا للشئ

الجمادية

الشئ والجواب ان الامر ان العدم لا يصلح اثرا للشئ كيف والعدم الممكن مستند الى عدم علته لا بمعنى الاحتياج الى الاستناد العدم الى العدم كما
ذكر بل بمعنى عدم الاستناد والوجود ايضا الى العدم … ان هذا لو جوز الموثر في العالم فقيد باب اثبات الصانع وايضا عدم — المعلول مع
المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بما لازم العدم فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموع
بل لا بد من دليل عليه وليس لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى
العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة يحكم بترتب
… كالقول وعدم حركة اليد فوجود حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها … كالقول عدم حركة اليد فعدم حركة
المفتاح المنبعث عن حركة اليد … لا استناد وجوده الى وجودها … بان لا استناد عدمه الى عدمها فلو جاز — ايضا مع
الانفعال … مستند الى امر ملازم لعدمها كان الانفعال وعدمه مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا ظاهر البطلان ضرورة
هناك … مخصوصة اذ لو لان العدم ما كان … والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار
وهو الامكان اقتضى افتقار الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان
الممكن الباقي حال بقائه يحتاج الى المؤثر لان علة الحاجة اعني الامكان لازم للماهية … الممكن الذي لا ينفك عنها بل هي موجودة في حال البقاء
فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال ان علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط
الحدوث … لا يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد … وشكوا
ببقاء البناء بعد فناء البناء في ان العالم لا يحتاج الى الصانع مع انه يحتاج اليه من العدم الى الوجود وهذان اخرجه اليه لم
يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع لما ضر العالم … تعالى عن ذلك علوا كبيرا … بعضهم ان الاعراض — امرا مع
غير باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا
واما الجواهر اعني الاجسام وما تركب منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع
فهي ايضا محتاجة الى جانب دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب … تقريره انه لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه
الى المؤثر لزم … تأثير في الممكن الباقي لكنه محال لان الموثر ان افاد نفس الوجود … لزم تحصيل الحاصل — الموثر مع
وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي …
متصف بالبقاء والتقييد بقولنا بعد هذا البقاء اشارة الى ان … البقاء للممكن … تحصيل الحاصل …

بهذا البقاء فتأثير المؤثر في الممكن الباقي مع

تفصيل الحاصل بذلك التفصيل قد عرفت انه ليس بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الافهام فنقول اذا اتصف
الممكن بالوجود في زمان حدوثه كان الممكن بمقتضى ذاته لا يستوي نسبته ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصف في الزمان الثاني
وما بعده من الازمنة ليس بمقتضى ذاته لا يستوي نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له بحسب ذاته فكما احتاج في اتصافه
بالوجود في الزمان الاول كذلك احتاج في اتصافه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث
يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء
فهو في وجوده ابتداء ودواما محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وقد شبه البعض حال البقاء بما كان عليه في
ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا ويعكس على ما نقل بكل اتصال ك

ثانيا

بالضياء المقابل للشمس فانه لما احتجب عنها زال ضوءه وما تمسكوا به من مثال البناء حيث يبقى بعد موت البناء فمحمول على ان البناء

البناء

في العلة الموجبة وليس البناء موجبا للبناء في الحقيقة انما هو حركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات

وما تمسكوا به من مثال البناء فهو في

وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية موجبة غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يضر عدم شيء منها ولهذا المراد وان الممكن الباقي يفتقر الى المؤثر في بقائه فيجوز استناد القديم الممكن
الى المؤثر الموجب لانه يمكن بان يقتضي الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له حال حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء
بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا ولو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يجيب الفلاسفة
لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما
والا لكان وجوده بعد فكل ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى الفاعل وعلته لو امكن

ولو قيل

القديم الممكن ولهذا انسب كما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري تعالى عليها ما عدا المعتزلة من
المتكلمين موجودات قديمة ويمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا عليه اهل الحق صفات الباري
تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو رأي الحكماء والمعتزلة والا لكان استناده الى المختار يعني اذا قلنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن
استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد مقتضى علمه بمعنى ان يعلم ما قصد ايجاده لان القصد
الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات فيجوز
مقارنتها للوجود زمانا لان الممتنع هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل ذلك القصد لا القصد الى ايجاد وجود المقصود

وفيه بحث لان صفات الباري تعالى عليها ما
عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة
ويمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار
ويتعين الايجاب والاولى ان يقال معناه
لو امكن القديم الممكن لما سبق من ان كل ممكن
حادث وصفات الباري تعالى ليست
زائدة على ذاته كما هو رأي الحكماء والمعتزلة
وعليه المص رح

المقصود كان مع المقصود زمانا وهو ان لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا وتبع الامام الرازي
استناده الى الموجب ايضا محتجا بان تاثير القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه و
على التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى
لما سيأتي في القديم الذاتي لا يوصف به الا ذات الله تعالى كما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعض من صنف

من انه

الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فهو صفة
ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة وعندهم فانهم جعلوا الله ثمانية

من هو

وله صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقالوا بالقول التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى
ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات القديمة الزائدة الا ان ابا هاشم منهم قال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة الالهية
والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة

في المحصل نج

هذا التفصيل نج

مميزة للذات الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا التفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار
ثبوت القدماء لكنهم قالوا بها في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات والثابت في الازل
على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت والاحوال لا
الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يلزم على فيما ذكره الامام من تعبير القديم بالاول للوجوده الا ان يفسر القديم ويقول القديم
ما لا اول لثبوته والحاصل في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفع لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما نعني بالثبوت
فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ عبرنا بالوجود الى الثبوت قالوا
اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لانهم اثبتوا مع ذات الله تعالى صفات ثلث قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود
والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوا ذوات لا صفات
وان نفوا عنها التسمية بالذات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالاستقلال

اثبات هو

لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون الصفات القديمة مع ذات واحدة وايضا انما
يكفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله
الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق له

مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بموادها وصورها
من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة بحركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة يفرض من الحركات
فهي مسبوقة بالاخرى فيكون حادثة وكذا الوضع والاجسام العنصرية بموادها واثبت الثنوية من المجوس قديمين
هما النور والظلمة قالوا انه تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهو الباري
والنفس وهو ابالنفس ما يكون مبدأ الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى و
اثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا اعشقت النفس الى الهيولى لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها لحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان
سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته ليست زائدة كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة
والا لزم التسلسل يعني لو افتقر الحادث الى المادة ومدة لزم التسلسل لان مادتها حادثة ايضا اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران الى مادة ومدة اخرى وننقل الكلام اليهما ويلزم التسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق
بوجود مدة سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود
حوادث غير متناهية لا بداية لها كحركات الافلاك على راى الحكيم لا يترتب امور موجودة الى غير النهاية وانما هو التسلسل دون الاول
لانا نقول الاول ايضا باطل على راى المص وسائر المتكلمين كما سيجي في مباحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث
مسبوق بمادة ومدة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لانه يوجد
الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف اذ العدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس حيز ولا هو الشيء
وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان و
المتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم سموه تقدما بالذات كما سيجي في المتن وذكرنا هنالك انه عند التقسيم
يشتمل الى حادث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذاك ان ما وجد آخر وجود الحادث بعد انه لم يكن له بعدية بالعكس الى قبلية ليست
كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا يجتمع مع البعدية
فلا بد لها من معروض يعرضها بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضها القبلية لا بواسطة شيء فذاك والا عرضها القبلية
بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد

معاني
هو القبل بالزمان
آخر

٥٠
بعد والاوات الفاعل والاتم بجوهما وعدم فتعين ان معروض القبلية امر متجدد لذاته وما هو الا الزمان اقول انه ان اريد بمعروض
القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلانه ان القبلية الا بالنسبة ما من معروض كذلك وان اريد به ما يكون معروضا
لها اولا وبالذات الا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم
العدم لا يقتضي لذاته القبلية وهنا ثالث وهو ان الوجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل كم متصل غير قار الذات
فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح اطول من قبل زيد الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل
الانقسام الا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم فيقال زيد الى عمرو ومثلا ثم الى المسيح ثم الى نوح ويمكن ان ينقسم
قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى كذا ثم الى كذا الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء
يفرض منه متقدم وقبل بالقياس الى آخر قبلية لا يجوز اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين القبل والبعد كما ان البعدية
اضافة بينهما والاضافة يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هي اضافة عقلية فلا يجب ان يوجد معروضاها معا في
العقل والا يجب ان يوجد معروضاها معا في الخارج فان قيل فيلزم حينئذ اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد
ان يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون كل من الجزئين موجودا في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله لان المتصل
هو ما لا اجزاء له بالفعل واتصاله يلزم انه يكون كل الامر المتصل الذي سموه زمانا كالاجزاء الغير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد
منها الى جزئين لكان احدهما قبل والآخر بعد لما ترتب ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فلكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فلكان
جزءين ما فرضناه جزءا واحدا هذا خلف وهذا مع انهم لا يقبلون به يستلزم تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة
امور منطبقة يستلزم انقسام بعضها انقسام البعض بالفعل فلا ما يمكن ان يفرض فيه جزء من المسافة منفصلا من غيره بالفعل في جميع الانقسامات
التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون لها ما او امر من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها الانقسام ما غير حاصل بالفعل
لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة بالفرض وهو يلزم تركيب الحركة والمسافة منها ايضا
من الاجزاء التي لا تتجزى لا ما يذكر وانا نلتزم ان الاجزاء متمايزة موجودة في الخارج ونكون بعضها متقدما على المتقدم وبعضها متأخر
واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى له ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا وهو المشتمل
المادة هي الهيولى والصورة لا الموضوع ومتعلق النفس فلان الحادث قبل وجوده ممكن الامتناع الانقلاب
الا لما ان وجوده ليس من الاولية ولا بد من كونه امرا موجودا فيكون ... موجودا في الخارج ... وهو القابل لكل ما له الوجود

قبل ام
بحكم اي
الامي
معاني
لانقسام والوجه
غيره

[illegible]

لامتناع تقدم الشيء على نفسه والامر منفصلا عنه لانه لا معنى لتعلق امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى
بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان
وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والتعقل
بالمكن القريب الى المواد دون المجردات لانها ممكنة بلا مادة لها لو فرض بان امكانها قائم بها او ليس للقديم حالة ما قبل الوجود
حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث متحقق في المادة بالمعنى
المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان
تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دلالة على امتناع ذلك او عرضا قائما
بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها العقول والنفوس
وليست بمادة لها ولا يلزم تقدم الموضوع بحيث يثبت اول الجسم وغيره اذ يبطل [illegible] مثل ان العقول
بجميع كمالاتها بالفعل لا يكون بعضها بالقوة فيوجب كون العقول مادية لان لكل حادث لا بد له من مادة والثاني انا نريد
بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساده لتسليم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو
قبل وجوده مسبوق بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة له في وجوده ذلك الحادث
فلا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولتمام التحقيق عن هذا الوجه وجهان احدهما
ان المراد بالامكان الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما
بالذات او بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو ان يوجد شيء لشيء آخر كالبياض للجسم والصورة — امكانه م
للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد لشيء آخر والامكان بالقياس الى الوجود بالذات — امكانه م
وهو امكان وجود الشيء في نفسه فلان كل شيء اذا كان مما يتعلق وجوده بالغير بان يكون بحيث اذا كان موجودا في غيره — وجوده م
كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود الغير وذلك الغير لولا ان يكون معدوما لامتنع — ذلك م
كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده
بالغير من موضوع او هيولى او بدن فلا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ الاطلاق لم شيء
من الموضوعات حتى يقوم به وصريح الانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف

موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا كان قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث
فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفصيل
على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او مضاف اليه لا يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل فذلك لولا ان عدمها
لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه فانا انما نمنع زمان كونه معدوما ويشترط كونه لكنه غير المحقق وثانيهما — معدوما مسلم م — مقيدة
بالامكان م — ان المراد بالامكان الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يكون ذات
جوهر م — القديم وحده والا يلزم شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف الترجيح بلا مرجح
بل لا بد من شرط حادث و[illegible] حدوثه متوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك
مجتمعة م — الحوادث مجتمعة لامتناع التسلسل ولانه يجب على الحوادث [illegible] بل يتصل الى شرط آخر حادث فيكون [illegible] بل لا بد من
حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير انقطاع كالحركات والاوضاع الفلكية وتحصل بحسبها للحادث
حالات مقربة الى الفيضان من العلة هي امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس
الحادث والامر المنفصل عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل
بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث
فاسد لانا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج محتاجة الى محل موجود وغاية ما يحصل
القرب لكن ذلك م — بحسبها للحادث قرب من الفيضان من العلة متفاوت المراتب وذلك امر عقلي لا تحقق له في الخارج كيف والمناسبة بين الحادث
والفيضان من العلة ولا يتصور تحقق النسبة الا بعد تحقق المنتسبين [illegible] والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه
بالذات او لاستناده اليه [illegible] لامتناع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار لما ثبت فيمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته
وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بواسطة قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لوجوب
دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي
الامكان الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما فيمتنع العدم ولهذا
وكل على ان الفلاسفة [illegible] صفات الواجب [illegible] صحة حدوث الاجسام زيادة [illegible] هذا المقام

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة وتمايزهما وهي اي لفظة الماهية مشتقة عما هو وهو — اي الماهية

وينكر الضمير باعتبار الخبر وانه يجاب به عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اما الحاصل في القوة
العاقلة فلا يكون الا كليا او موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة
ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقا وحقيقتها بل ماهيتها
وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات
هذه الالفاظ عوارض ذهنية يعرض لما عرفت من عليها من المعقولات في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي قدس
حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت مثل العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوحدة
والعدم والوحدة والكثرة المغيرة لكل من الاعتبارات يعني ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء
المعروض ولا داخلة في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت
الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على
ما ينافي تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة
نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان كثيرا لما انا لتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان
ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هيهنا انسان
واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا
واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزايدة العارضة لها لم يكن هيهنا الا الانسانية المحضة لا الانسان
الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات
اذ لا بد لها من اتصافها باحد من المتقابلين بل على معنى انه لا يكون للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من
عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر يكون ملحوظا معها الى انه فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية
في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي
فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اهي شيء في حد ذاته يصل بهو شيء من تلك العوارض اوليست
بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض يذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال لا الانسان

اذ الانسان ليس من حيث هو انسان بالف والانسان من الجانب والاشكال انا الانسان من حيث هو انسان ليس بالف
لان هذه الحيثية قد يكون للايجاب العدولي ويرجع بتغير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وكذا
في الطرفي النقيض ايضا لا يستحق الجواب فقط باعتبار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل
والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد بمعنى يقال
لا الف ولا لا الف بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها
ان يؤخذ بشرط ان يقارنها شيء من العوارض ويسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من
العوارض ويسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد يؤخذ لا بشرط شيء لا بالمقارنة ولا بعدمها ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء
والمجردة والمخلوطة متباينان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه
الاقسام الثلثة فشنع عليهم بان كيف يكون الشيء قسما من نفسه مع ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت
مورد القسمة ومنشأ هذه الشبهة ما اشتهر من ان القوم لم يبينوا ان الماهية لكل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من
الاعتبارات الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فتوهم ان القسمة للماهية بالقياس
الى العوارض ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره فقط بل تقسيم الشيء الى ما يكون مغايرا له لا الى ما يكون اخص منه مطلقا
وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه فلا يخلو عن
صفة التقسيم ثم تخصص الى المشترك وفي الحقيقة الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود
المطلق ان فصلته فقيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان
فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد يؤخذ الماهية مجردة وما هو [illegible] اشارة الى الماهية المجردة هذا [illegible]
لكن الاصطلاح [illegible] المعنى [illegible] او التقسيم [illegible] شيء [illegible] لا يكون معقولا [illegible] كل المجرد [illegible] الماهية
المجردة [illegible] الماهية بشرط لا شيء [illegible] وغلط من الاصطلاح
فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا اخذ بعضها مع بعض [illegible] اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا يؤخذ تارة
بشرط شيء فيكون نوعا من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون [illegible]
[illegible] شرط شيء ان يؤخذ بشرط [illegible] والكاتب مثلا [illegible] ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما [illegible]

انه بفصله المحصل وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة الابتين والتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك
الفصل داخلا فيه من حيث انه محصل ومتعين والا فخارج من حيث ذاته قبل ما يحصله ويعينه فيكون هو ما اخذ لا بشرط شيء
وذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا
ولتبين معنى اخذه هو بشرط لا شيء انه يكون بحيث يصدق على كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه
قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل معهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو
جزء له يكون محمولا عليه بالمواطاة اولا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة
لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين المحققين من اخذ شيء معه ففي الاول اخذه بشرط شيء يؤخذ وكل
الشيء من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك من حيث هو زائد عليه خارج
عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان ينضم لشيء اخر او لا يؤخذ معه شيء من حيث هو
داخل او من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون نصا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا
على الانواع المندرجة تحته [illegible] وكذا ان [illegible] من الاجزاء المحمولة [illegible] اذا تحققت ما تلوناه
تبين لك ان قوله [illegible] هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليه [illegible] معناه
بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني [illegible] الانضمام حقيقة [illegible] الانضمام
فرضا لانا نقول لم يرد انه يجرد العرض [illegible] الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام
لا يقال [illegible] قوله [illegible] المعنى الثاني [illegible] لو انضم اليه [illegible] كما [illegible] ابن سينا
ان الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا
يكون المعنى الاول [illegible] على هذا [illegible] بين الاصطلاحين لانا نقول لا ينفع [illegible] قوله والا يوجد الا في الاذهان
لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني [illegible] لا يمتنع وجودها ذهنا وخارجا [illegible] الاطلاق في امتناع وجودها بالمعنى
الاول [illegible] لان الوجود [illegible] من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة اما
الخلاف في [illegible] وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال
بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لا ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وقد يحث لانه

لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور القائمة في الاعيان [illegible] امتناع وجود المجرد في الخارج لان الكون
في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق [illegible] في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية
ما يكون معروضها بحسب نفس الامر [illegible] ما يحصل الذهن [illegible] ويعتبر وجودها لها من غير ان يكون ذلك في نفس
الامر [illegible] يمتنع وجود المجرد في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق
ما اختاره بعض الافاضل ان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه والتجرد في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن
الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كانت بحسب
نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا بالنسبة الى الوجود في الخارج والحكم على شيء لا بعد
تصوره فان قيل [illegible] ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض
فلم يكن مجردة لانه [illegible] الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور
والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر [illegible] الاقتران بها بان يكون تلك الماهية [illegible] بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود
الذهني والتصور ولا [illegible] كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم
بحسب الفرض العقلي [illegible] وقد يحقق ذلك [illegible] بان حاصل [illegible] ان كل ما يوجد في الذهن من
الماهية [illegible] بحسب نفس الامر ليست مجردة [illegible] ان العقل تصورها مجردة فتصورها [illegible] مطابق للواقع والصدق
بالاعتبار [illegible] فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يلزم [illegible] كما في عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن
وذلك [illegible] واجيب بانه لا معنى المجرد الا ما اعتبره كذلك ورد بانه لا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون
مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عنها [illegible] فان الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه
مقرونا بشيء من العوارض امتنع في الخارج وفي الذهن جميعا وان اريد ما يعتبر العقل كذلك جاز وجوده فيهما
وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح قوله ان تلك الماهية [illegible] بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض
لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر [illegible] ما ذكره اقول يمكن
ان لا معنى [illegible] الوجود في الذهن الا [illegible] تصوره العقل [illegible] كل متصور مطابق للواقع [illegible] ان المجرد
قد يكون متصورا مفروضا له [illegible] اذ كل الفرض مطابق للواقع [illegible] بل [illegible] خلاف الواقع [illegible]

بوجه لا بشرط شي اشارة الى ان ماهية المطلقة وهو الكلي الطبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي
كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده باعتبار المطابقة الواحد منها انه هو
وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل
الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيكون الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها
في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومتنافية من جواز
كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية
دون الذات الواحدة النوعية والجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها و
موجود كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض حتى يلزم
تشخص كل واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا يخفى ان قد رد عليه بان كل موجود في الخارج شخص
فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت
الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عن عوارضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك
فيها فلا يتصور كونها في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا موجودة
فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع الاشتراك فيها اولا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون
زيد
بعينها موجودة في ذهن عمرو فان قلت قد نعم يعرض للصور العقلية كون الكلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية
مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا يحصل في اذهاننا اثر ليس كذلك الاثر هو
بعينه الاثر الذي يحصل منه اذا تعقلنا فرسا معينا وهو معنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد
فانا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته يحصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا
رأينا بعده مثلا عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر كانت الرؤية اولا لحصول تلك الصورة
من عمرو دون زيد وتوضيحه ما اشير اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على الشمعة ارتسم
فيها ذلك النقش فاذا ضرب عليها خاتم آخر لم يتأثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا
يكون الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه الا انا نقول ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل

كل واحد منها يناسب تلك الصورة مناسبة تامة كتلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين شيئين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا
لا نقول الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل الشارح ذكر ان الامور الخارجية ذوات
متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية وهي
مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل
واحد من الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ضمن الطائفة الذين تصوروه مطابقة لجميع الصور الحاصلة في اذهانهم من غير فرق بين
الاشياء المطابقة لشيء واحد مطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية
بها لكثيرين بحسب الاظلال ومقتضى الارتباط بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او للصور الذهنية ومن
البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها اظلالا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد المصور
كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات
واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة
بالمعنى المذكور وهي يعرض للصور العقلية كما بينه اقول لا يرد قال المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فالمعروض
جزء الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا رأينا زيدا مثلا حصل
كان في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا فهناك مفهوم ثلاثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية
لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا يتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان
وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين
بمعنى حمله عليها بالاتفاق فان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل
على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما يدل لو كان الموصوف بالكلية احد هذين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية
بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا
وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لا يقبله احد ولو سلم ان عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك
بالمعنى المذكور ان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية والكلية لا يكون عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في
نفس جزئية الا ان هذا انما هو موجود في الخارج على معنى انه يصدق عليه انه الشيء موجود في الخارج على ما هو كيفيته

من قال بوجود الطبايع في الاعيان بصو جزءا من الشخص فان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية
الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل عنده او قد يستدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشيء الموجود في
الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج واعترض عليه
بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فمسلم لكن الاجزاء العقلية
للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا ترى ان الجنس جزء هذا الانسان الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود
فيه وهاهنا تحقيق على ما ذكرنا في الحاصل منه وما يضاف اليه هذا الكلام انما يلايم الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاول الذي ذكر — سبقه م
والكلية العارضة للماهية تقابل الكلي المنطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى الطبيعة
من الطبايع ويقابل المركب من المعروض والعارض كلي عقلي وهذه الكلي المنطقي والعقلي سميناها بعينه من المعقولات
الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك منه واما الكلي العقلي فلتركيبه منه فمن هو يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي
اعتبارات ثلثة تنبيهي تفصيلا في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما
موجودتان ضرورة فحصول الضرورة في وجود الماهية المركبة فاصرف الى وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها
من المركبات ضرورة وكونها مركبة ايضا معلوم بالضرورة فيه بحث تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل — واما وجود الماهية البسيطة فلعدم الضرورة م
نقاه م — الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لا مبدؤها لا الاقبال
من م — ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فنقول كل لا بد فيها من الواحد لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد
اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فكل مسلم لكن لا يجديكم نفعا اذ لا — لما واحد منها مركب من آحاد م
يلزم انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة الا ما يتألف من الآحاد الحقيقية واما الواحد — منه م
المركب من الاجزاء فهو واحد وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة ولكنه في الحقيقة كثرة في نفسها فالكثرة مركبة من مثل الآحاد الاعتبارية
مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من آحاد حقيقية والا لزم كثرة كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا
وهو بديهي البطلان وصفا ما يعني البساطة والتركيب اعتبار بان لا وجود لهما في الخارج فتنافيان لا يصدقان على شيء اصلا
ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان لان تقابل السلب والايجاب وقد ينصفان [illegible] بمعنى قد
يقال انه على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون الشيء جزءا من شيء آخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء آخر

آخر فبينهما كما ترى العموم والخصوص مع اعتبارهما بالمعنى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بالمعنى
ام م — من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب فبينهما كما ترى العموم والخصوص فيكون البسيط الاضافي
اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء الغير يصدق
عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا
من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء وقيل
نظرا الى ان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من الشيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا
جزءا م — مع انه جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون من شيء فضلا عن اعتباره كذلك [illegible] قطعا
جزء م — بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في ما هو بسيط حقيقي [illegible] مركب [illegible] للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي
في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم
يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس اليه وكذا العكس
وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي [illegible] لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي
الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى جاعل فكذلك البسيط يتحقق الحاجة الى جاعل
ان م — اختلفوا في الماهية الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المص وهو ان الكل مجعولة بجعل
جاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وهو حق لان الحوج الى تأثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فلا بد لماهية
الحصول الجاعل في الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل ان تأثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلا يكون ماهيات
الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
الجواب ما م — من م — مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال اقول قد سبق ان الامر [illegible]
في المعدوم [illegible] في الخارج مسلوب عن نفسه [illegible] هو الايجاب المطلق فاصله انه عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية
عن الخارج راسا فلا يصدق عليه بالحكم الايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء اذ الانسانية حينئذ سالبة [illegible] بانتفاء الخارج لا انها
تتقرر في الخارج مع [illegible] الانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية ليست بانسانية والى هو [illegible] دون الاول الثالث ان المركب
مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا [illegible] الافتقار في الاحتياج الى المؤثر والاحتياج [illegible] فرع الاتصال

لكن الاطلاق نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية والا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الاطلاق

نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المواقف

ونحن نثبت افرادكم باشارة حقيقية الى محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني وقالوا ان من

الماهية انما ثلثة قسم الحقيقية الماهية من حيث هي هي باتة وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم الحقيقة باعتبار وجودها

الخارجي كالتناهي للجسم وقسم الحقيقة باعتبار وجودها الذهني وهو اللازم معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم — كما ينبغي منه

ان الماهية غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل — سيتي منه

وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان في حال وجود او عدمه وانها بالحقيقة الماهية المركبة

لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزء الداخل في قوامها بالحقيقة النفس مفهومها من حيث هو هو

وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس له هذا الاحتياج اللازم للماهية وان

اشترك في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيآن ان الاحتياج العارض

للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة

فيه وقال بعضهم الماهية سواء كانت بسيطة او مركبة مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه

لنفس الماهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بحث لان البحث عن مجعولية الماهية انه

من لوازمها من حيث هي او من لوازم الوجود الخارجي والذهني جار في كثير من لوازمها فليس لتخصيص هذا البحث

بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني

فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان خارجا — مطلقا فانه منه

او ذهنيا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وايضا

من تكلم ما قال الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها

ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهية ليست مجعولة انها ليست في نفسها

مجعولة بل مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك

جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وكذا لا

في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر منه

تأثير منه

لا يتصور الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودها اي لا تاثير للفاعل في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود

لا بمعنى انه يجعل اتصافها بالوجود متحققا في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا — منشاؤه منه

بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا في الخارج قلنا الماهية في نفسها مجعولة

ولا وجودها ولا اتصافها في نفسها بالمجعولية بل الماهية باعتبار كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى لا نزاع فيه والمنازعون

في المجعولية على الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه ولا يستبين ثبوتها لها بينا انه تأمل انه كشف الذي لا شبهة بطلان قول — لها منه

نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا لان الكلام صحيح اذا حمل على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون

البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين المذكورين في الفرق بطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية نفسها منفية

عنهما جميعا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما وان اراد وهو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد — معا منه

ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط

فهو والمركب مشتركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتميز ان ماهية المركب

مجعولة في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان ايضا حقا لا ريب فيه ونقول ح ان قولهم الامكان

لا يعرض للبسيط لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهية الممكنة دون الواجب

والممتنع وايضا لا وجه لنفي هذا الامكان عن البسيط لما ذكر لا ينفي عنه الوجوب والامتناع ايضا لا اختصاص بالامكان

بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من عروض الامكان للبسيط لا — انه منه

يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه اقول ولا يخفى على المتامل ان ما ذكر من التوفيق بين القولين الاولين اعني

نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفنا بعينه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر

لكن توجيه القول الثالث بما ذكره فيه فقد صرح عند ان الماهية الى الفاعل

من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية قلنا ان اي

المركب والبسيط قد يقومان بانفسهما الا ان يفتقر في تقومهما الى المحل بلا افتقار فيما بانفسهما

كما ان ماهيتهما بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل فههنا اربعة اقسام بسيط قائم بنفسه

كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب

وبهذا الاعتبار لها حاجة الى الفاعل يجعلها في نفسها وضم بعض اجزائها الى بعض منه

على انتفاء وجوده او عدمه باعتبار الذهن والخارج يعني ان اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي
فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن يفتقر الى وجودهما فيه بحسب العقل
ايضا وكذا عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم الجدران والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن
بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم
بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء من الاجزاء فان وجود
البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود
تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم
احدهما ايا كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت مثلا علل تامة
بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا بانه لا
توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او متعاقبة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالته ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة
لعدم المركب بشرط التقدم [illegible] الاعدام الاخر اذ اعدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم غيره في ذلك الزمان ولا قبله جزء
آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا اعدم جزءان منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين
العدمين علة تامة لعدم المركب لفقد الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط التقدم زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه
علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها [illegible] وكل [illegible] اعدم المركب بعدم جزء منه لم يكن ان يعدم بعدم
جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام العلل كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط
فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو ان تقدم الاجزاء على الماهية علة [illegible] الاجزاء
على السببية بناء على ان الجزء لما كان متقدما على الكل فلابد ان يتحقق الجزء اولا ثم يتحقق الكل
[illegible]
[illegible]
خواص ثلث والاول منها التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي [illegible] ان كل جزء متقدم على الكل

الناقصة

سابق

على الكل ولا ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد به ان المتقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة
القوم فبطلان الاول ظاهر لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي [illegible] بل ان الجزء الذهني متقدم بالوجود
الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكروا لان العلة الفاعلية لشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في
الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن [illegible] مساوية للجزء [illegible] على العلة التي عليها ايضا [illegible]
الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان [illegible] مغايرة في الوجودين [illegible]
[illegible] ان الجزء لابد وان يكون مغايرا للكل بحسب العقل والوجود الذهني [illegible] مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
ايضا [illegible] مجهول [illegible] يجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود
الخارجي [illegible] من الاجزاء [illegible] بحسب الخارج لم [illegible] تقدمه بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود
الذهني [illegible] كيف [illegible] وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي
فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين [illegible] المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء [illegible] العلة الفاعلية الا ان العلة الفاعلية
للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي
[illegible] الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي [illegible]
النقض بالعلة التي علة للشيء [illegible] انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني [illegible]
لوجود [illegible] فان [illegible] ومقدمات الدليل [illegible] منه وقد يجعل [illegible]
[illegible] قلنا [illegible] النقض بالعلة [illegible] انه يجب تقدمها بالوجود
الخارجي ان كانت علة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة بحسب الوجود الذهني [illegible] الدليل
[illegible] للجزء خاصتان [illegible] الاولى ان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني
في التصديق [illegible] ثبوت الجزء للماهية [illegible] وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها و
يمتنع سلبه عنها [illegible] اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي [illegible] عن الوسط في الثبوت [illegible] حصول
الجزء المركب [illegible] للبيت واللون [illegible] الجزء خواص ثلث الاولى التقدم بحسب الوجودين
وهي خاصة [illegible] من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق [illegible] وجوب الاثبات وامتناع

والكلام [illegible] الاول اعني من
تقدمه بحسب الوجود الذهني
استغناؤه عن الوسط [illegible]

وسلب بعض اخطار الاجزاء والماهية بالبال بل بجزء بتصور الماهية وهذه في غاية الاضافية الاضقيقية لصدقها على اللوازم البينة
بالمعنى الاعم انه اشترط اخطار جميع الاخص انه اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية
لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث
فان اللازم للوازم وبعضهم يبينه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا بان يكون
هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وبالجملة بان يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد و
العسكر من الافراد والبيت قبل اجتماع بعض الاجزاء الى البعض فانه قبل ان اريد به عدم الاجتماع اصلا فقط لان اجتماع الهيئة
الاجتماعية للاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد به الاجتماع مع جميع اجزاء المادية فهو لم يكن بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالماهيات
العنصرية للكيبات المعروفة مثلا فانما المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها
في الخارج اذ ليس في العسكر في الخارج الا الافراد فلو فرضت تحققها لم يكن تلك الماهيات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم
فهو معدوم قطعا والظلام في ذلك في المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث
تفاعل بعضها مع بعض حتى يحصل مزاج كما في المعجون بل صور نوعية جوهرية تبعها الآثار العجيبة كما في الترياق فانه قيل ان بين المزاج والهيئة
الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا انما الممتنع ان يتركب من جزئين احدهما جوهر والآخر جوهر ع
عرض في بدين الجوهر الذي هو جزء انما المستقل [illegible] ان يتركب الجوهر من عرض قائم به فكل الجوهر لا يكون الآخر احدهما وما يكون
جزء الشيء يكون معتقدا عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حصة واحدة وعدة حقيقية مختصة باللوازم
والآثار ولا يجوز ان يكون المركب من حاجة مما لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة
وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فالواجب ان الحكم الكلي [illegible] والتمثيل الموضح للمستدل فانه بما يحقق المفرد والتركيبي
كما في تصورات الافراد وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او
النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى محل المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهو
محال ولا يمكن شمول الحاجة لاجزاء الماهية الاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كاحتياج الهيولي الى الصورة من جهة
البقاء واحتياج الصورة الى الهيولي من جهة التشخص وهما جزءا الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل
في الخارج وجود [illegible] الآخر فيه بالهوية يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا على بعضها

بعضها على بعض بالمواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العقلاء في كيفية تركب الماهية
من الاجزاء المحمولة في تتصفوا على مذاهب اربعة بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صور الامور
متعددة او امر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون
تلك الصورة ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج والاعتبار فالاحتمالات اربعة فذهب الى كل منها مذهب الاحتمال الاول ان
يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهو مذهب القول بان الاجزاء المحمولة متحدة في المركب ماهية والوجود ط
ويرد عليه ان تكثر الوجود الواحد في الاذهان [illegible] تلك الامور [illegible] حلول الشيء الواحد بعينه في محال متعددة وانه يجوز بما هو بديهي الاجزاء مع
وجود الكل بدون وجود اجزائه [illegible] الاحتمال الثاني ان يكون تلك صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة متمايزة في المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع
حمل بعضها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان التغاير بحسب الوجود الخارجي والاتحاد بينهما [illegible] ممتنع ان يقال
احدهما هو الآخر [illegible] الواحد [illegible] بديهة العقل وبهذا ابطل ما تمسك به هذا القائل
من ان ما [illegible] وحصل [illegible] واحدة وعدة [illegible] بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث
ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن لها ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال ان لا معنى للتركيب
من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا [illegible] بحصول معان [illegible] تلك المعاني [illegible] صادقة عليه بهو هو وبعموم
بحسب اعتبار حصولها شيئا مخصوصا [illegible] الماهية مخصوصة ممتازة عن سائر ما يشاركها بالماهية والخواص فان ماخوذة عن
المتبوعات هي الذاتيات وما صارت تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد حصل
له معان [illegible] ولا يوجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت
بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي اذا استنبطت على
اخذ الابعاد والنمو والتغذي والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك المجموع [illegible] الصناعات فصار جوهرا
جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيرا [illegible] مستعدا للتعجب ضاحكا قابلا
للصناعات وهي العرضيات ونحن بهذا القائل انه [illegible] التحقيق باعتبار الذاتيات من العرضيات الذي هو
مقتضى اوائل الحكمة وتقريب منه ما في الواحد من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية وقد لا يكونا ان اجناس

الاجناس وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو
مرهون بان تلك المعاني الحاصلة للشي المستنبطة لعادة اظهر انها كانت ... داخلة في كل الشي كان مركبا من اجزاء
متغايرة في الوجود فلا يكون شي منها محمولا عليه بمواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذوات اجزاء لو لا ان المشتق
من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن
الشي لا يكون ذاتيا له والالتزام انه يدخل في الماهية ما هو خارج عنها واذا كانت خارجة عنه لم يكن شي منها ذاتيا له وكذا منها م
المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيا له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكره بعض المحققين اقول و
يستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون من مفهومات المشتقات فانه ما خلا الاشتقاق انما كان خارجا عن ماهية المركب فقط والا
فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة ما خذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب
وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشي واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن
ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور التي لعقد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة بعين المركب في الخارج ماهية
ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه والامتياز بينها انما في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا
اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف ينتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد مر تقرير جوابه
هناك واذا اعتبر عروض العموم والخصوص لتلك الاجزاء الماهية وعروض التلبس بها فقد تبين وقد يتبادر الى بعض
ينقسم تلك الاجزاء المتباينة الى المتباينة بالعموم والخصوص مطلقا والى من وجه والى المتداخلة بينهما عموم وخصوص والى
لا يعتبر التباين بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا عن مراد ادراج المتساوية
في المتباينة وعليه بعضهم من احد هما في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينها تصادق بالسلب والا والعموم
مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا اشتباه ولا
المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية
وقد نوقش الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواطاة فقد يوهم انه محمولة قد اسند ومنشأ الكلام في بيان الامر بين الاعتبارين فالاعتبار
واتمام رجع الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا لان الامر بين الاعتبارين انما يجري في الاجزاء المحمولة عليها الاشياء اليه
في صدر ... ولعل المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الاول كان تقديمه عليها اشارة الى ان كل منهما ...

اما الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية المستنبطة بعنوان الاجزاء المحمولة اما الجنس او فصول بمعنى انه يكون الا اذا كانت الاجزاء المحمول ان كان
تمام الذاتي المشترك بين الماهية والجنس في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لها حتى انه ان يكون تمام الجنس للماهيات
كان الجنس بسيطا فهو يميز الماهية عن بعض ما لا يميز الفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون
تمام الذاتي المشترك وبعضها مما واحد اذ لو كان الكل منها موجودا مغايرا لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية
المركبة منهما فلا يكون بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا
نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشي انما يكون حاصلا معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشي
حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول بمعنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا
مبهما مترددا بين اشياء متكثرة وهو بين الكل والبعض بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد لكل م
منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقته والبعض من الاشياء
فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعيين وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام الماهية
فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليه انه هذا المعنى يوجب تعدد الطبيعة
الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن مطلقا والالم يعقل الجنس الا مع الفصل
وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا تغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء
على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص
وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي
او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع
او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون الا مميزا ذاتيا والا دل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز
الماهية عن مشاركاتها في جنس الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي شي هو
في ذاته من جنسه وحكم ابو نصر الفارابي انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما عام
الذاتي الذي لا يصلح ان يقال على الكثرة التي لا تختلف بالعدد الا بالذات في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي
لما يشاركه في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اتم في الشفاء حيث قال ابن سينا بانه الكلي الذي يحمل

على الشيء في جواب ما هو في جوهره وقال الفاضل المحقق كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين والا فلا امتناع لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلانه لا يكون ثم ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين
متساويين فقط واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مساويا بالاعم ايضا فيكون لكل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح
في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا كان
الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا
بمقتضى التعريف المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته
في الجنس وقال الفاضل في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره
وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس
انما يتحصل متقوما به نوعا وكل النوع انما يتميز بكل الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما شاركه في الوجود
واما على التقدير الثاني فعن كل ما شاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما شاركه في الوجود
اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما شاركه في الحيوان فقط وهو المراد بقوله عما شاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب
الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو
او اخص الا ومنها ما يصلح للتمييز عما شاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز عما يختص به عما شاركه في الجنس
الذي يعمهما ثم صرح على ذلك بتجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين والا يكون واحد منهما جنسا بل
يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وما ذهبنا اليه غني عن امثال هذه التمحلات
الى هنا كلامه واقول اما توجيه الكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات
والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق
ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني بها ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية
وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له
لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك
الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتأخرون لما رأوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع

والفروع ايضا الا انه لم يقم دليل عليها يبتني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان الكلي في
الوجود مثل الكلي في الماهية فنقول الكلام في قوله فان منعنا انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يحتاج
كل واحد منهما الى الاخر وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لاستوائهما فاما ان يحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور او
لا فيلزم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانا نقول المسلم انه ينبغي في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية
التي يتركب بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فلم لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما
الى الاخر من غير عكس ولا محذور ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون
الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان الماهية اما جوهر او عرض فان كانت جوهرا لكان الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا فكذلك
او الثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية
فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين فكل منهما اما جوهر او عرض لاستحالة ان لا يكون شيء منهما كذلك والاول ان الجوهر جنس لهما فيكون
على الجوهر بالمواطأة عند الكلام في الاجزاء المحمولة والثاني لان الجوهر لا يتقوم بالعرض فلا يجوز ان يكون جوهرا مركبا من
عرض وجوهر مخصوص والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه واذا ما اشكل التقويم على سائر الاجناس
العالية كالكم مثلا فان قيل ما ذكرتم لو تم لدل على امتناع تركب الماهية مطلقا لجريانه في الاجزاء المتباينة ايضا واما ما
لا جنس له فلا يرد عليه لانه بسيط واما ان المركب من الاجزاء المتباينة يكون جوهرا او عرضا والفرق بان كون اجزاء الجواهر العالية
في احدها جوهرا وجودهما ككون الشيء جزءا لجزء نفسه وهو محال كما في النقطة والوحدة من هذا القبيل
ذكر في الاخر ما ذكرنا والاولى ليس بشيء لان كل قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد به
الجزء المحمول او غير المحمول والمراد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نسلم الحصر
لجواز ان يكون مفهوما مغايرا للمفهومين العرض والجوهر فان جميع المفهومات لا يختص بالمفهومين وان كان المراد الثاني فلا نسلم
ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه وانما يلزم لو كان الجوهر جزءا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون
صدق الذاتي والعرضي والجزم من وجود العام وجود الخاص لا يقتضي ان يكون الجوهر جنسا لما كان الجزء محمولا ذاتيا
عليه وذلك ممنوع فان الجنس الذي تحت ذلك انما هو المقوم للماهية النوعية وصدق العرض العام عليه اقول
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان

فلو صدق على جزئه لكان ايضا له لا لا هو
لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا للماهية

مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اعم من الانسان او الانسان وهو الدليل في نفسه او قد يقال الدليل على هذا
المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فنقول الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه
اذا لم يكن لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان يفصل عنه بفصل بل هي متفصلة بذاتها عن الغير والا لكان مشاركة
لها في الوجود وهو ظاهر او بان نقول الاحتياج الى الفصل انما هو من جهة الفصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو ولم لا يجوز ان
احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا الى الفصل بل يتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لا فصل الا جزاء
الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التمييز والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث
التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية فان الشيخ في الشفا ذكر ان الفصل المعتبر انه اول وثان في المنطقيين كانوا يستعملونه
في التمييز بشيء عن شيء لا لذاته او بعوارض فان اعتبر ابدا او عرضيا ثم نقلوا الى ما تميز به الشيء في ذاته وهو الذي يتقرر به طبيعة
الجنس فيقررها ويعينها ويقومها نوعا فلم لا يجوز ان تركب ماهية من امرين متساويين وبانهما لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ
لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما التمييز فلانه لا يكفي الماهية الا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها
تمييز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بما نسميها مميزة عنها تسمى الا خاصة
ايضا مميزة لها عما شاركها في عرضيتها لكونه اخص منها فتميزها عن المشاركات في العرضيات اولى من ذلك واما
التعيين والتحصيل فلانهما انما يعرضان لما له ابهام بحسب ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما تركب
من امرين متساويين ولما تقدرت هذه المعاني الثلثة باسرها في كل من الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور
بل كان اطلاق الفصل على كل من الامور المتساوية بالاشتراك اللفظي وحينئذ لا يضر ان حسبنا ان ما لا جنس له لا فصل له بمعنى الا بمعنى
آخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز دون التعيين والتحصيل فانهما فرعان له عارضان
بمعونة مقارنة الجنس لكونه مبقيا للامور المبهمة بغير فصله وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرنا انه مبني على امتناع تشكيل الماهية
ثم ذكر التمييز حاصل في كل واحد من كل الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها كما سبق فلذا قلنا ان كل الماهية مميزة لها
عما عداها والاعم منه كالجنس لا انه اعتبارها بتقسيمها الى غير اعتبارها بالجزء الذي كان اعتبارها باحد الجزئين غير اعتبارها
بالجزء الاخر وقلنا انه لا اعتبار بنفسها بل اعتبارها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان
فصلا لها بكل المعنى حقيقة وكيف وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وقد

جزء ما

بيانه ام

بيان هو

الذاتي هو

الذاتي هو

اصلا هو

وقد يقال ان هذا انه يكفي او يقال الماهية اذا تركبت من جزئين متساويين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان
احد الجزئين اعم من الاخر فظ واما اذا تساويا فلان كل الماهية المركبة تشاركها في طبيعة الجزء لانه صادق على الماهية
المركبة وعلى غيرها وهو تمام المشترك بينها وبين غيرها لانه ذاتي اخص ولا يقال انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير
بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا للماهية المركبة في الحقيقة له
طبيعة الجزء الاخر انه ذاتي للماهية فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى كل الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخر يميز
الماهية بالقياس اليه بل كل الجزء كيف وهو صادق عليه وكل الجزء ايضا وان كان صادقا عرضيا فانه اخص منه ووصف كونه طابقا
شيء يختص بالماهية وهذا الوصف انما اعتبار به فلا يكون الماهية الموجودة معه فصلا للماهية الموجودة والجنسان ركبت الماهية
المركبة اخص من طبيعة الجزء لا يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه ولكل فصل تام
اما قريب سماه بانا نعتبر الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان تميز الماهية هو بالنسبة اليها
فصل بعيد من بعض ما شاركها في الجنس يعني تمام مشاركاتها والاخص الاخص نوعا كالفصل القريب في ان الناطق مثلا
تميز الانسان عن تمام مشاركاته وتحصيله نوعا والحساس المميز الانسان عن كل والاخص انما تميز عن جميع المشاركات و
تحصيل الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو والاخر اذ لو تفرد في نوع من منها ان يحصل بانفراده ما تحصل
به نوعا وليس الاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل معا فانا فصلا واحدا لا
منفردا وهذا الدليل يدفع اشتباه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين ويرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل
به ما مع الاخر لا منفردا فقوله لا يكون فصلا واحدا منفردا قلنا نعم انه لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب انه يحصل الجنس
به بانفراده لا يقال ان الفصل القريب تمام الجزء المميز فاذا لم يكن فصلا تاما لانا نقول لم يكن كذلك فليل الجزء
اذ لا يتصور النزاع حاصلا اصلا في تمام الجزء المميز الا يكون منفردا لظهور انه لولا انه منفرد لم يكن ما فرضناه تاما ولما
يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واتيانه بمثل الاقبال
الحس والمتحرك بالارادة فصلان في بيان الحيوان لانا نقول بل المراد انه اشار الفصلين في حقيقة الفصل اذا اطلقت
عبر عنها باقرب اشاراتها كالناطق لفصل الانسان ولكنه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر يجري معا مجرى
فصل الحيوان هذا وقد يعترض على هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة

وهو خفي لسهو

بوجه انه هو

الذي هو

جزء ما

انه هو

جعلت بدل

ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او ان لا يكون تميز احدهما فاصلا عن تميز الآخر وهذه
العبارة انسب لقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون
احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلقا وعلى تقدير ان يكون الاعم مرجنسا للنوع الذي يكون الاخص
جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة وعلى تقدير ان يكون كل منهما جنسا
لما الآخر فلا يكون الا جنسا لماهية واحدة او احدهما تمام الذاتي المشترك فان قلت لو امكن وجود جنسين في مرتبة لم يحصل كل منهما بالفصل
وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلافه كيف بل كان كل منهما يتحصل
بالفصل وبالجنس الآخر فما يحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة
لتحصيل الآخر فيكون تحصيل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور واعترض بانه ان اراد وان اراد بالتحصيل ارتفاع الابهام
الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يحصل بالفصل قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا لم لا يجوز ارتفاع الابهام
بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصيل تحقق حقيقة النوع به فلان اللازم مما ذكره انه يتوقف
كل من الجنسين في تحصله على الفصل وعلى ذات الجنس الآخر لا على تحصله فلا دور اذ حقيقته تتوقف تحقق الماهية المركبة
من الجنس والفصل على كل من الجنسين والتحقيق وتوضيحه ما ذكره ان الماهية من ثلثة اجزاء اصلا او بالعكس
مع الآخر لا يحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول
الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصله قيل لكن نقرر هكذا
لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار بعينه
حينئذ هو متحصل باحصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن المحصل الذي ذكر الجنس والمحصل الذي هو الفصل
فرضنا مدخل في ماهية النوع فيكون ذلك الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وحينئذ يلزم ان
يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اذ لا شك انهما مشاركان في تحصله ولما كان كل واحد منهما لم يكن له مدخل
في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيكون تحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور وبهذا
التقرير يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه انه ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اعم
مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يكون انه يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية

الماهية الواحدة فلو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل متحصل به كل منهما نوعا حاصلا سواء كان الفصل
واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق في كلامه
لان حاصل جوابه ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصيل الجنس الآخر لكن لما كان بينهما في اليتحصل ولم يزل ابهامهما لم يكن له اثر
في تحصيل الآخر وحاصل الاعتراض ان الفصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان كلا من الجنسين مدخل في تحصيل الآخر حينئذ
الفصل وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الآخر فان تقوم النوع بكل من
الجنسين يتوقف على تحصيل الآخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان
يكون معنوما نوع كل منهما ابهام من وجه فيزول بما هو في الآخر بطلب فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الآخر معا
لا استحالة عليه ومثاله كل شيء ورائحته وهذا بعينه على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالآخر
فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان
يميزه عن الملك واما تقريره الاول فيرد عليه منع ظاهر وهو ان اللازم انه يحصل به كل منهما نوعا حاصلا وانما يلزم لو لم يكن
كل منهما مقوما للنوع واحدا على ما هو المفروض وايضا ينتقض قوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل بجواز ان يكونا
مثل الحيوان والناطق على ما قيل وقد نقلنا آنفا فانهما لو كانا جنسين للانسان لا فصل له وحينئذ
ثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لابد لها من جزء مميز لا
يكون احدها مميزا للآخر فلو كانت كلها اجناسا لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احدهما
ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا انه ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول
على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لابد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فالتركيب
عقلي في المعنى معا والسبعة مما سلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يعني الفصل بالكلي
المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلنا من الاشارات واما اذا اريد به ما يميز عن جنسه على ما نقلنا من
الشفاء فلا بد من بيانه من طريق آخر وهذا كل طريق مشهور نعم الا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة
وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء
كان مختصا بالماهية اولا واما اذا اختص بها فظاهر لانه يصلح التميز عما يشاركها في الجنس ضرورة مشتركا مع الغير في ذاتي

لم او يمتنع تركيب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد ان يشترك الجزء الآخر ويكون
هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها اذ المقدر بخلافه فيكون
بعضا من تمام المشترك فاذا تنقص تمام المشترك يكون فصلا له جنسيا وما شاركه في جنسه ما تر ضرورة اشتراكهما في من م
الغير في جزء آخر هو جنس له والماهية ايضا فيميز الماهية عما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا
وان لم يختص به فلا بد ان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء الكل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا
يكون الجزء المفروض موجودا فيه فيكون خارجا عن الماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية ثم بازائه نوع آخر وتمام
مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية
وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهية المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها بالكنه واعترض عليه بانه
لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان و
متباينان للماهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء هو
بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك فاجاب عن هذا الاعتراض صاحب [illegible] لم لا م
الآن اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون للماهية واحدة [illegible] في مرتبة واحدة فاقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير [illegible] على
تلك المقدمة بان نقول هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وذلك النوعين المذكورين فاما
ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه والثاني يستلزم الاول لانه خلاف المقدر والثاني لانه يلزم ان يكون
هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذلك النوعين المذكورين ويكون الجزء المذكور بعضا منه وينتقل الكلام اليه
فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لا يقال اذا انتهى الى العالي
تلك المقدرة يلزم التسلسل [illegible] الكلام [illegible] التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود الجنسين
في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات ترتيبها
الحقيقية والاجزاء [illegible] لانا نقول هذا انما يتم لو كان الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريقه
آخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وبين نوع آخر مباين لها فهو الجنس والا
فلا يكون اعم الذاتيات والاطلاق تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه او لو من وجه فيا [illegible] على امتناع تركيب

[illegible]

تركيب الماهية من امرين متساويين وبين تمييز الماهية عن مشاركها في الوجود وذلك الامر فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها
في جنس ويسمى فصلا لان الذي من كون جزء الماهية اعم منها ان يجوز تحقيقها بدونه بان يكون محمولا على نوع آخر مباين لها
فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها وحيث ثبت ان الماهية [illegible] وقد يكون معقولا
طبيعيا ومنطقيا [illegible] اللذين هما من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا وتعقلي م
فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي
[illegible] والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسه [illegible] جنس الجنس والفصل اسمي مفهوم الكلي الكلي منطقيا
ومعروضه الكلي الطبيعي والمركب منهما الكلي العقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل باسم
جنس لمفهومات الكليات الخمس ويعرض لها الكلية بالقياس اليها اذ منها كل معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا
طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب
من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو مع هذا الاعتبار يعتبر طبيعية من الطبائع كالحيوان
مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن فيه هذا
التغيير الجنس [illegible] المطابقة بين المثال والممثل ومعنى ما يقول [illegible] فقد يكون للماهية واحدة الجنس
متعددة مترتبة في العموم يسمى جنسا عاليا والاخص يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا
متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى
فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المص فلا يكون للماهية الواحدة
الا واحدا ويجيء بيان ذلك عن قريب قال الافضل الى المفرد والمنفرد لا يكون الا الجنس دون الفصل والذي قال المص
ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه واكثر ومنه ما هو غير مفرد وما ذكرنا من معنى العالي والسافل
تبعي مع ما قبله من انه المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لكفت
[illegible] لان المفهومات [illegible] الاعلى من الفصول المذكورة جزء الاسفل منها كما
لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال لا يجوز تركيب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركيب هذا الفصل من جنس
وفصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل الفصل فيكون هذا الفصل الذي ينتهي اليه سلسلة الفصول هو العالي

جنس م

ومفهوم الفصل فصل منطقي
ومعروضه كالناطق مثلا فصل
طبيعي م

الجنس م والعموم

وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد وهو فصل بسيط ليس جزؤه الفصل القريب
انه موجود فيما قد صرح به من ان جنس الفصل لا يعني له وتحقيقه في موضعه وسنشير اليه ومن احكامهما ان قد يجتمعان
مع التقابل بمعنى ان كلا من الجنس والفصل لابد ان يعتبر بالقياس الى شيء فان ما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل
ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع
تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس لشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى
شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان وجنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اتحاد الجنس
بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل
فلا يكون الفصل فصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء
الآخر وايضا لزم تسلسل … وهو في الماهية مترتبين لانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس
لكان مشتركا بين الماهية ونوعها … المشترك وجنسه فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان
جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك لكان فصلا لجنسه كما تقرر والحق من الجنس واجزائه يجوز في الفصل
علما نبين واذا نسبنا بعني الجنس والفصل الى ما تحتهما فان الجنس يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا والفصل مساويا

كانت م

للنوع واعترض عليه بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيف
هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل
القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لابد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له مميز له عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه
مطلقا ولا من وجه والا لا يميزه عن ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة
فانها يكون اعم مطلقا مما هو فصول بعيدة له ولا … لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي … اقول
ويمكن الجواب بان الحكم … الفصل المميز عن جميع المشاركات والفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما
هو قريب له من الاجناس لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها

الاعتراض م

وبهذا الجواب يندفع … ما نقلنا من شرح الاشارات … والتشخص من الامور الاعتبارية في الماهية
النوعية من حيث هو هو نفس تصورها مانع من الشركة بل يكون الفصل فرضه مشتركا لحمله على كثيرين والتشخص

امر م

من حيث هو هو مانع من الشركة فاذا لابد للتشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له
في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام اليه وهلم والجواب ان لا نسلم انه لو كان
موجودا في الخارج لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه
بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركة سائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليه وما يقال

انه م

من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ممنوع فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس
له ماهية كلية يعرضها التشخص بل التشخص عين ذاته كما هو المشهور عند جمهور المتكلمين الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه
لحصة من التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان
كان بتشخص آخر تسلسل والجواب انه … عروضه لا يتوقف على تميز سابق لم يلزم الدور وان قلنا انه ذلك دور معية فان
الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وكذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول
ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز سابق الا الاتحاد وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة
فكذا التميز لكونه مقارنا للوجود السابق هذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز بينها كان في العقل
لا في الخارج لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهذا لا يستلزم تقدم ما هو معه بالزمان
وهو لو كان بالذات يجوز ان يكون الشيء مضافا اليه ولا يكون مقارنة كذلك واحتج القائل بكون التشخص موجودا
في الخارج بوجوه الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انا لا نسلم
بان الشخص معروض التشخص وقد ان التشخص عارض له لا جزء منه ولو سلم فهو جزء المركب منهما فلم لا يجوز انه موجود … ومن ثم
كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده وقد صرح صاحب المواقف
بان المراد بالشخص الموجود هنا وجوده وهو مثل زيد الاربعة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده
قطعا ولا الامر في مجموعه انه زيد كما صرح عليه انه انسان في ذاته … الانسان مع شيء آخر سمته التشخص لو كان الشيء الآخر
غير زيد فيكون موجودا ايضا قال واعلم ان نسبة الماهية الى التشخص مثل نسبة الجنس الى الفصل لكن ان الجنس امر مبهم
في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه … ان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج
ولا تمايز … كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بالتشخص ينضم اليه …

في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيء هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو
التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان
الجزء العقلي موجود في الخارج لا كما يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك فيما هو يخصه من الكم والكيف والاين ونحو
ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات ومع ذلك سموها التشخص بل ما به التشخص
الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة
وانما تتكثر بما يضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان
التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ الاعدام لا تتعدد ولم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له
لا يصلح سببا لتعيين الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب منع ان ما يضاف الى الطبيعة ويعينها او يكثرها هي
العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجود في الخارج حينئذ يجوز ان يضاف اليها
بالامور العدمية وتتكثر بتكثر الصفات والاعتبارات كما ... الرابع ان التشخص
لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص او لتشخص اذ لا يخرج عن النقيضين ودليل التشخص على ما هو
او تشخص وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثاني فلان
حكم الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يجوز ان يكون معدوما في الخارج على ما مر من
من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي لما في الامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص
واللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلا نسلم انه لا يصدق
عليه اللاتشخص هو نوعي لا يكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص هنا وقع على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم
تماثل التشخصات لجواز ان يكون تماثلها في معنى آخر عارض هو مفهوم التشخص لما مر من ان التشخص لو كان
عدميا لكان عدما لما ينافيه كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجراها فانه لو كان عدما للاطلاق او ما يساويه
لكان الكلية والعموم وما يجري مجراها لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لكان التشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق
لان التقدير انه عدم لا ينفك عنه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص

موجود هو
الشيء هو
في نفسها
على هو
عالست متصفة بها
ضرورة هو

التشخص فلا يكون متميزا فلا يكون تشخصا والا لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن الاطلاق لم يجز
الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك لما تحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فلم يكن
الشيء الا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما ان تحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا
وفيه جمع للنقيضين والجواب لما سبق من ان الاعدام العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الوجودي
بحيث يكون عدم الاطلاق مطلقا التشخص فلا نم انه مشترك بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يلزم لو لم يكن لكل فرد من افراد
الماهية بالتشخص الخاص المعروض لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك
عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد بعدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو كل التشخص فلا يلزم الا كون الشيء لا مطلقا و
لا معينا بذلك التشخص واللاتشخص الخاص وذلك يجوز ان يكون متشخصا بتشخص آخر ولما كان هاهنا مظنة سؤال وهو ان يقال
لو كان للماهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص بتشخص آخر ويتسلسل الكلام اليه وكل التشخص
او يقال لو كان للماهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له
من تشخص والا لم يمكن التشخص من تشخص ويتسلسل الى غير نهاية او يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في
العقل فكان له تشخص لما مر من ان الموجود ذهنيا او خارجيا يستلزم التشخص وينتقل الكلام الى هذا التشخص حتى يلزم
تسلسل بغيره من التشخصات الى غير نهاية فلا بد لنفيها من تشخص آخر ويتسلسل الكلام اليه حتى يلزم اجاب بقوله
وان نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد تشخص له غير من التشخص في تشخص فيه ولا نسلم بل ينقطع بانقطاع الاعتبار فقد
انسد فيه الكلام في امثال ذلك كلها من الوجوب عليه فلا نقيض وفي الجواب لما سبق من ان التشخص متميز عما عداه
بذاته لا بتشخص زائد عليه ذاته حتى يلزم التسلسل والاشتراك مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي
واما كيف التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند المادة المتشخصة بالاعراض الحاصلة لها فيما قال
الحكماء ان الماهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور منه الا فرد
واحد وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل يتشخص بما يلحقها وح قد يستند تشخصها الى الماهية نفسها او لوازمها فينحصر
في شخص واحد ايضا لتخلف المعلول عن العلة المحققة للماهية في فرد مع عدم تشخصها الذي هو الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يكون
امرا منفصلا عن الشيء لا نسبته الى كل الافراد على السواء ولا افادة الا الى ذي الشيء بل لا بد من امر قابل

بان هو
التشخص هو
والحق هو

منه هم

يكون متأخرا لكونه علة للتشخص المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع
يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تقريره في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة
وكونها حالا في المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما حل فيها كالاعراض وما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون محلا للشخص
او حالا فيه لجواز ان يكون حالا في محله فقيل لو كان كذلك لتشخص شيء من الماهية بسبب تكثر موادها التي تكثرت المواد المتكثرة التي تلك بسبب
موادها فيلزم التسلسل اذ لولا ان نوع كل مادة منحصر في شخص فلم تتعدد افراده فكيف تتعدد افراده لاجل غيرها واجيب
بان تكثر المادة قد يعلل بامر اخر من الجنس بالاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية بحيث يكون كل استعداد مسبوقا بآخر معد للاحق
وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب
لا يجديه نفعا لانهم لا يجوزون تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكره هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها
سابقة على كل التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخر متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية
له لكنا نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة لها [illegible] على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية
فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة واقول ان كلامه كلام في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب
الاستعدادات المتسلسلة الغير المتناهية انما يكون في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو
تم هذا لزم ذلك بلا شبهة والايراد عليه الاكثر احتمالات الواردة [illegible] ههنا كما يحتمل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته
الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فاعل وجود الممكنات ليس هي الا وحده جل مع انه جعل الفاعل نسبته
خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة ولم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يكون مادة لعدم المادة بحيث
[illegible] والمجردات ايضا الا نم فرعوا على هذه القاعدة ان العقول انواع منحصرة في اشخاص [illegible] ان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة عنها اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم يكن لها مادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات وتتعدد بحسب تعدد المادة
التي تتعلق بها والا يحصل التشخص بالقياس الى [illegible] فان التعدد بين المفهومات الكلية [illegible] مرتبة [illegible] الا بمعنى
ان لا يكون العقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يقيد [illegible] بالامر الاعتبري في الخارج الا على شخص واحد ويجوز في
شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في الخارجين ان يرتفع عموم كل منهما بتقييد احدهما بالآخر ويخصصا

يجوز ان هم

وكذا تخصيصا بنوع واحد كما في الماهية المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض
الاشتراك فانه يقال هنا ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا [illegible] انه مفهوم كلي يقبل الانضمام الى
غيره فليكن جزئيا وكذا الكلام في هذا الغير فيتسلسل [illegible] التشخص والاحوال فيتسلسل مفهومات غير متناهية صف قلنا لا نم
ان كل جزئي مفهوم كلي يقبل ان ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا
القبيل فان التشخص كزيد مثلا ينفصل العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها فيفيدها الجزئية واما التشخص
فليس ينفصل العقل الى ماهية كلية وتشخص آخر فان التشخص متميز بذاته عما عداه [illegible] والاشتراك [illegible]
عرضية والاشتراك في العرضية لا يمنع الامتياز بالذوات [illegible] الى التشخص آخر هذا ولم يظهر لي [illegible] تقييد الكلي
بالكلي في التمييز ايضا بان التشخص لا ان التشخص للشيء ما هو في نفسه والتمييز انما يكون بالقياس الى المشارك [illegible] ولانه لا يكون
ان تشخص كل من الشيئين [illegible] الآخر [illegible] تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز اعتبار كل من الشيئين بالآخر
كان في [illegible] الولد [illegible] بعض [illegible] قوله والتشخص [illegible] والكلي قد يكون اضافيا فيتميز التشخص
[illegible]
[illegible] والكلي قد يكون اضافيا [illegible]
فقد يكون جزئيا اضافيا [illegible] بعض [illegible] فان التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات
والكلي [illegible] مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات [illegible] ان لا يكون متميزا [illegible]
في المفهومات العامة [illegible] الوجود [illegible] وكل تشخص [illegible] والصواب ان يقال ان التمييز [illegible]
من التشخص لان كل تشخص متميز [illegible] والتشخص يعادل الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو
كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه
انه واحد [illegible] الوحدة [illegible] الوجود [illegible] الكثير من حيث [illegible] الوحدة فان
الموصوف بالكثرة اذا لوحظ [illegible] يصدق انه موجود ولا يصدق عليه [illegible] انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من
حيث [illegible] صدق عليه انه واحد [illegible] الوحدة نفس الوجود [illegible] الوحدة [illegible] التشخص نفس الوجود [illegible]
ان يكون [illegible] الواقع [illegible] الجسم البسيط [illegible] التشخص بالطبيعة [illegible] من [illegible] العدم [illegible]

بالتعريف يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اعني كون التعريف اعرافا بالكلية ابلغ والحق يظاهر

لمقتضى عقله لا بخالف والا باطرد وقد ينبه على ذلك بان التعريف لو كان اعرافا للجسم بالكلية واثبات الجسمي اخرى من

كل العلم لكان نسبة اللباه التي جعلت من الحجرة في الكيزان الى الماء الذي في الجرة كنسبة سائر الاشياء فمن هباه لم

يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء

الذي كان في الجرة يقولون صففنا في الكيزان بخلاف ما اذا صب ماء الجرة واهرق في الكيزان من ماء البركة فانهم على هذا

التقدير يقولون ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والكل لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى

لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية وهذا الدليل يدل بعينه على ان الوحدة ليست عين التشخص لان الجسم البسيط

الواحد اذا افترق زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما وشاوقه لما الوحدة الوجود فان كل

ما هو واحد يكون موجودا باعتباره وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا والا يمكن تعريفها الا بتعريف الوحدة الا باعتبار

اللفظ فكونها بديهي التصور وهما اما الوحدة والكثرة فيسند العقل والخيال سيتوبان في كون كل منهما اعرف بالاقسام

يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فقيل لان الوحدة والكثرة من حيث هما امران

كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة

ايضا ماخوذة كذلك فلا يدركها العقل بل قوة جسمانية بحسب جنباه او وجها تخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل

والاخر عند الخيال لا وجه له والصواب ان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة

سمي هو النفس يدرك بالكليات بذاتها اي يرتسم صور الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات بالاتها اي يرتسم صورها

في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا النفس ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الاتها فان

النفس يدرك اولا بالاتها الجزئيات ثم يرتسم صورها في تلك الالات ثم سرع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة

كلية يرتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال

او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها في الاتها

وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى انها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل

في نفس من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين لهما اعني

الوحدة والكثرة الكليتين لا ان هما عارضان لمعروضيهما بحسب ما لهما اعني العقل والالة في العقل اذا اخذ وحده كان ادراكه

لما هو معارض المرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض المرتسم في الته واذا اعتبر مع الته كان الامر بالعكس وان كان

جدار الادراك ان العقل بنفسه اقول فيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات

كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا

وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال

معروضة للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال

وليس الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية

بل هي من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس ما فيها الا الوحدات المجتمعة اقول لعل كونها

من المعقولات الثانية نظرا الى انها عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما بعرضان للموجود بينهما تقابل

وتقابلهما ليس لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها والكيفية

والتكميلية فان الوحدة مكملة للكثرة لان الوحدة تعتبر بها اذا اضيفت متكررة بعد اخرى وهو معنى تكميل الكثرة

مكملة بها والعلية والمعلولية متقابلتان بالعرض لا التقابل بالذات بل هو سبب لهما فلا تقابل بين الوحدة والكثرة

تقابل بالذات لو كان بين احدهما ان موضوع التقابل يلزم ان يكون واحدا وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك

لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما هو بعدمها او اجتمعت الاشياء المتعددة بحيث يحصل منها شيء واحد في تقول

ان كل من تلك الاشياء المتعددة باقية بحالها لكنها قد تركب منها شيء فالكثرة باقية في موضوعها الاول وهو كل الاشياء التي

صارت اجزاء المركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت الاشياء التي كانت

موضوعة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو تلك الزائل

ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو

تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحل ان موضوعي

التقابل ليس الا ما يجب ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كما في العدل والجور لزيد او بالنوع

كما في الرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ولو لزم ان

يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغيرها ولكن مما يزول لها الشخص بعينه بمقابلة السلوب اذ لا
يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب
ان يكون بحيث لو لاحظه العقل وقايسه الى الموضوع واحد شخصي صح نحو ملاحظة ثبوت كل واحد منهما فيه
على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب نفس الاخر فيه لامر خارج
والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكن للعقل وان كان المفروض محالا في بحثنا هذا لو فرض ثبوت الكثرة للواحد
الشخصي صح كل المفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الحجر طيبا وهم صرحوا بانه فرض صحيح بالوصفية اقول هذا دليل
تقرير انسلاخ تعلق له بما ذكر من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ولو باعتبار وشخص لا ينفك اي انه لو
للوجود فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يعرض فيه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض
او المفروض محالا ولكن ان يفرض زوال الكثرة عنه فليس هناك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع
لاء
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص نحو نقول فلو كان الاشياء المتعددة باقية باعيانها والكثرة فانية
انا اردت انه تكون الاشياء باقية متعددة وكما ينبغي حفظ باعيانها فتحقق زال ان اعتبر باقية متعددة كالوهم يزيل الجعل
فان زوال الكثرة حتى شئ لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها
بالكلية واتحاد لها اقرب كثير العدم والضرورة تقتضي بطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فمنع الملازمة وقوله
بل كل الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة ليست من التشخص
والكثرة م
فلا يزول بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما له وايجاد
وايجادا للمياه وكون الماء في جميع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه والضرورة تقضي ببطلانه على ما مر مرارا
والجاد لما م
فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة ولواحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت
في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصل صورة اخرى واحدة متصلة في حد ذاتها لا منفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم
فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هو الصورة الحادثة فلا اي حدة في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود
في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس عليه الحال اذا انحل ماء واحد ثم فرق في اوان
متعددة فان معروض الكثرة الطارئة هي الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة صورة كل المتصل الزائل

شبوتها ولذلك نفاها اكثر مشايخنا
الاخرى قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم تمامه في نفسه على تقدير تمامها ومنافاته لما مر مما يجيء انما
يدل على ان الصورة كالجسم الواحد بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا نعرض بهما كما حليا على ان الامر واحدا
بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يكون ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالتين وقد اتصف
الابقال م
في احديهما بالكثرة والاخرى بالوحدة ولكن لهم في اي حدة محال لانا نقول الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها والكثرة فى حد
ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة
فيها على طريق وصف الشئ بما هو وصف حاله ونحوه كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع والموصوف
لانا نقول م
الحقيقي الاول لكل من الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى قولنا هذا شبهة منشأها اشتراك اللفظ فان اتصاف شئ
بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما ما يقابل الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشئ في نفسه موصوفا
بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر يتعلق به كما في الشئ بما هو وصف لمتعلقه كما في حال
السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان لا يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف
كما في الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول منع ذلك كيف
قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها
ادم
بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فسلم لكن لا نسلم حكمه بانه لا يكون الموصوف الحقيقي
للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا تقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون
موصوفا حقيقيا للطرفين وثانيهما ان الكثرة متالفة من الوحدات فانا نحكم بان الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ
يغير فيهما سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لمثل الحقيقة خارج عنها هو تعريف الكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم فتعريف
رسمي بالاخص بيره تصور كنه الكثرة انما يتصور بحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشئ يجامعه وجودا وتعقلا
يكون م
بنوع
والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد به ان ذات الكثرة مقومة لذات الوحدة فهو كالمكب
الخارج فلا نعلم اشتباه ان تعقلنا بانه ما يجب الذهن فلا يا تعقل الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم يدور تعقل الوحدة
وهو كون الشئ بحيث لا ينقسم وان اريد به ان معروض الكثرة مقوم لمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بحسب على الحقيقة
منه انه الاحد وهذا معنى اخر في الكثرة من الوحدات فسلم لكنه لا ينافي التقابل بل لا ترى بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين

معروضيهما والنزاع في كل الاثنين انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس
وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين
اقول لان المعتبر بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص
عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيئين
مع مقومهما ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول لا يخفى ان الوحدة والكثرة مستقلان بالذات
تقابل التضايف لانهما مستقلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة الآخر او مكيالا
له عرضنا ان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضايف فلانه ليس التضايف
لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين في الوجود لا يوجد احدهما الا والآخر موجود او الانعقال والوحدة لكونها مقومة للكثرة
يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابل بان لا اضداد اعني تقابل السلب
والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا تكون
عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما يقال من ان الضد لا
يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما قومه وقد عرفت فساده مع
انه الواقع خلافه لا ينزبان البلقة ضد الحلال من السواد والبياض مع انهما يتقومانها ثم معروضيهما اي معروض الوحدة و
الكثرة قد يكون واحدا فكما ان معروض الوحدة والكثرة متباينان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا
وكثيرا كما في افراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث هي وانها واحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة انها تقوم جهة
الكثرة فانه لا يمكن ان يكون واحدا بعينه ما هو في حال ح شيئا او بالعرض لكن اذا لم تكن خارجة محمولة عليها او ذلك بان يكون خارجة
غير محمولة عليها كالوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان المدبر وهو جهة الوحدة
بين النسبتين ليس مقوما والعارض لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا التدبير في الوحدة مرضية
لانا نعتبر فيه الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اضافة النسبتين في المثال المذكور
بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اضافة النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف
الشيء بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان

القطن والثلج كثيران انهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لهما في القطن والثلج الذين هما
جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما
بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة الكثرة
المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة فالشكل الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله
محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريقة اللف والنشر الغير المرتب وتكون
حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض تكون في بعض
الصور موضوعات لجهة وحدة هي تكون في بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدة وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع
وانا نجعل بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية تبعا لما لا يصل بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين كما لا يكون
احدهما موضوعا للآخر والآخر محمولا له لا يقتضيها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمولا كالكاتب
والضاحك في المثال الثاني كما هو توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من تقسيم الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول
وقيل معناه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات هناك معروضة لمحمول واحد والاول
كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في انهما وجدا متحدين لمحمول على الانسان والمحمولات المتحدة بينهما
عارضة لها خارجة عن حقيقتها والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض كما قد عرض لهما متحدا انه موضوع للابيض والموضوعية
المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الوحدة في المثال الاول هو
فان الاعلام له انسان عارض للكاتب والضاحك الا بحسب التجوز اقول لعمري هذا القول هو القائل لم يقل العصى كانت هناك
سود او بيض او كانت هناك حمر وصفر كما في الاتباع فيما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم يقتض من اعتبار هذا
العارضان بالكون هناك ولم يقال اذ لا تكون هناك حتى قال العصى كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما قوله
من ان الانسان الحقيقي لا يعارض للكاتب والضاحك الا بحسب التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح على صفة يحمل عليها
سواء كان ليس الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فان المحققين اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى
المراد هاهنا وايضا في القوم جعلوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع
راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان فرضت كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة

وحدة مح

وفي المثال الثاني هو الابيض مح

انه لو كان الامر

كونها انه مح

مفهوم

جنسية كالكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما
انسان او فصلية ان كانت فصلا كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاهما لكن معروض الكثرة لا
يتصور بانه لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة كما سبق في المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون
معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا يعتبر ايضا ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات
يعني ان الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية او وحدة من تشخص بكل الشيء من مفهوم الوحدة فان مفهوم
الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم فقبل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء
اضافة المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة
بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بل كال
وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات
مفهومه عدم الانقسام وقد تقرر عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم
الانقسام بقوله مطلقا اي وحدة معتبر فيها القبول مطلقا من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا لا صح تشخصية بعينه
الا ان له مفهوم زائد وهو وضع اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا لا صح ان كان ذا وضع
يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وكان بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي
ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات
او جسم شخصي ان لم يقبل بالذات وهذا ايضا مبني على ما هو مبني على نفي الجزء فلا يرد النقض بما يكون يرد النقض بالجزء الذي لا يتجزأ وحدها اقول
سواء كان بسيطا لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان
الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات وكثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى
من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقول بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس
وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة
مما ينقسم لما مر وكل اولى من الواحد بالعرض فيه الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل اولى من الواحد بالوحدة العرضية
وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في مقابل … وهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد بما في الاكتفاء

الحكمي بالمواطأة ثم ما هذه الثلاث ما لكون الوحدة فكان ان البعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كون كل بعض افراد الكل اولى
من البعض بالكلية على ما سبق فقيل معناه انه هو هو وهو ان يكون المشتبين وحدة فيصل وجه على كون الوحدة في الاقسام له
الاقسام المذكورة فكان ليست الجهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذا كل جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام
هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو متشخص حيث هو
والحكم على الوحدة فانما يتصور في الشخص الواحد من هو متشخص ومحصلا قولنا انه هو هو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون
آخر انقساما للاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل ما مفهوم اعتبر فيه
الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم باعتبار انقسام هذا المفهوم الآخر انقسم فيكون هو بحسب هو هو يكون في كل
الجنس هو وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها ابتداء لا يبتدئ في هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي
والذاتي يسمى باسماء تختلف باختلاف المضاف اليه فان الوحدة في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم
مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد في اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان
فيصير شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية او الاجتماعية من غير زوال او اختلاف حيث لا اذا انضم ماء الى ماء والتراب فصار
طينا او بالكون والفساد … والاتحاد بمعنى ان الجسم كان اسود واصبح ابيض صارا
اعلم سوادا بالتبدل في قوله واتي والاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا آخر كان يكون
هناك زيد وعمرو ومثلا فيصير زيد بعينه عمرا وبالعكس فذلك ممتنع الاتحاد بالمعنى الاول واذا كانا موجودين كانا
اثنين لا واحدا وان كانا معدومين فقط موجود كان هذا … الاخر وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا
فناءهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض عليه بان الاثنين الاولين ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانا
يلزم ان يكون ما موجودين بوجود واحد وقع بان هذا الوجود الواحد اما ان الوجودين الاولين فيكون فناء الاخر
وبقاء الآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب بان هذا الترديد بان يكونا موجودين بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين … والاتحاد لا يلزم ان يكونا واحدا بعينه حال الاول المحلين الا انا نقول انما يلزم ذلك لو لم يحرز ذاتا هنا
وجدا ولكن هنا ذاتان موجودان بوجود واحد وليس كذلك بل هما قبل الاتحاد ذاتان وموجودان اقول يوجه … قبل الاتحاد كانت
لكل واحد منهما تشخص مباين لتشخص الآخر فلا يكون كل الشخصين بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا لان فرض ان كل

واحد منهما متشخص بتشخص امتاز به عن الآخر فهما متشخصان متغايران لا واحد اذ لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال

ما به التشخص ضرورة زوال التشخص بزواله والتشخص فيكون هذا افناء لاحدهما وبقاء للآخر وافناء لهما وحدوث ثالث

والا يكن اتحادا اصلا فكيف يكون ما نحن فيه الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لا ان ظلا

من التشخصين الاولين كان قبل امتاز به احد الاولين عن الآخر وهذا التشخص باعتبار احدهما عن الآخر فلا يكون متشخصا

فالموهوم مندفع لانه تغاير واما بعد حصول الاتحاد من الطرفين بل وجود الاتحاد فكلاهما بوحدة الاثنين

وتغايرهما من وجه آخر والاتحاد بالمعنى على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد كم وهو يقبل الانقسام والوحدة

لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد والمتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد

متقوم بوحدات لا بالاعداد ومن الاعداد فان الستة متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بها

ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت

بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد

منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها فان القدر المشترك بينها الذي هو ستة

الستة هو الوحدات فهذا كر اعتراف بان الاعداد لا تقومها بل الوحدات ايضا قيل اولى ان تقومها بالاعداد وهي المحذور

لمعنى الترجيح بلا مرجح فان تقوم الستة بالوحدات راجح باعتبار انها الاجزاء على الحقيقة وايضا يمكن تصوره بكنهه على حده من النقطة

مجاوزه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحدات من غير شعور بخصوصيات من الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت

حقيقة العشرة بالنسبة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا انضيف الى واحد مثلها فقد حصل الاثنينية

وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع الاعداد لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا انضيف اليها وحدة يحصل ثلثة وهي نوع آخر

من العدد واذا انضيف اليه وحدة اخرى يحصل اربعة وهي ايضا نوع آخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل

نوع آخر والتزايد لا يتناهى لا يصل الى حد لا يزاد عليه فلا يتناهى الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقائق هي انواع

العدد لاختلافها باللوازم اي الصم والمنطقية والمركبة والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها

من انواع العدد وهو اعتبار متقوما بالوحدات التي هي امر اعتباري فالمركب منها يلحقه حكمها بل يتركب كل نوع من العدد والعقل يحكم

اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضمام ما بحسبه بحسب كل نوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد حكم العقل بالاثنين

الاثنين أ

اذ هو

آخر نوع

ويمكن ان يزاد وحدة اخرى يحصل نوع آخر فالزايد لا الى

عليها اذا انضم اليها واحد آخر حكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لما هو ذاتي وصفاته فانه يقال وحدة وعشرة

واحدة فهي لا تخلو ما له وجود ذهني او خارجي فله وحدة ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود والا يتسلسل اللعروض

بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد يعرض لما يشترك فانه وحدة زيد باسره وحدة

عمرو فان مطلق الوحدة متخصص بما يتميز كل منهما عن الآخر بالمشهور بل هي بما اضيف اليه فان وحدة زيد بعينها غير وحدة

عمرو ووحدة عمرو بعينها غير وحدة زيد لا يسمى المعروض الاضافة بل يسمى مضافا فانه مشهور بالاتفاق الوحدة نفسها بحسب الاضافة

حتى يكون معروضها مضافا فانه مشهور بانه الامر الذي يعرض لها اضافة الى معروضها الا انه لا يتحقق الاضافة كما عرض للوحدة

بعرضها لخصوصها ايضا وهذا الاعتبار يسمى خصوصها مضافا فانه مشهور بان ذكر في شرح هذا المحل من المتن ما يقتضي عنه العجب

وكذا التقابل بعينه ان الكثرة ايضا تعرض لما يشترك في تمييز عن شيء ما بمعروضها او مضافا الى الوحدة فان معروضها باعتبار جنيه والى

مقابلها بالتالف ان الوحدة يعرض لها اضافات ثلث اضافات بالقياس الى معروضها واخرى باعتبار انها وحدة له

وثانيها باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة فاقول ان الاضافة الاولى والثانية

بالحقيقة اضافة واحدة ولا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان معروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة

بل الحق مع موصوفها يشكل لكالته وكذا التقابل الى الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة في موضوعها

وحالة فيه ومقابلة للوحدة والعرض له انه لحق بل الوحدة ما يتحقل عروضه لها المحمول وحدة واردة باسمها معروضه على

التقابل المتنوع على الانواع الاربعة اي التقابل بالسلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد وتقابل الملكة والعدم وهو

الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان وتضايف وهو وما قبله في التحقيق والمشهور

وتقابل التضايف فاذا لكل الاثنان ... ان كان مشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فهما متغايران

المتغايران ان كانا ... يتقابلان ... الى ... لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة

فتحرى نقيضا ... المتماثلان وان امتنع اجتماعهما ... امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة ... او دخل

تغيير وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة فانه يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وتقييد وحدة المحل المتقابلان اذ المكن اجتماعهما

في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد

الا ان يقال ... بين الايجابين ... ذات واحدة ... فصرح بوحدته دفعا للتوهم

لنفسها ومايقابلها أ

ان هو

كو كهاهم

لمعروضها أ

مقابلة

التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان لا يكون احدهما عدما للآخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى قابل لما اضيف اليه
العدم فعدم وملكة وان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران
كالكوسجية فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر ما هو اعم
من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او بغير قبوله بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى
للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي فوق الجماد قابل للحركة الارادية
فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبته الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين
تقابل العدم والملكة انما يباين المتقابلين بالسلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى
قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم يتعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان
والا فهما الضدان [illegible] المشهوران وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد
والبياض فانهما متنافيان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والقابلة فيختصان
بالمتنافيين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من الضدان اخص من المشهور (في الهامش: ان الحمرة والصفرة يسميان بالمتنافيين)
منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهور منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس
بخصوص ما قبلها في التحقيق والشهرية والمشهورية تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز
كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه والعدم المضاف لا اجتماع معه والعدم المضاف لايم
لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في محل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فهو ان انتفاء البصر عما هو قابل
له فان اريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية
فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وفيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة
يجوز ان لا يكونا ملتقيين في العضو المتعين اللذين اضيف اليهما العدمان والواسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بينهما
بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما انه لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب

والايجاب لما اوجد لما ثبت احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا يوجد العمى والملكة فيه فضلا عن تقابل العدم والحول عما من
شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فيكتسبان اخص من قابلية البصر والحول قبلهما منتفيان عن الجدار
مع عدم اجتماع العمى والحول فيه ونقض ذلك ان عدم الحول فيه شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس
من شانه ان يكون احول وعلى تقدير انتفاء المقابلة لا يصح قوله لا يجتمعان في محل موجود مغاير لما اضيف اليه
العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر
لا يتوقف على تعقل الانتفاء وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين
فليس الاضافة فيما بحرف السلب في اللفظ فقط حتى يعتبر به اما ثانيا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد
من سلب الانتفاء او سلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل للمفهوم العمى بنفسه سواء كان انتفاء مفهوم
العمى سلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان
واما انتفاؤه لكنه لا يلزم منه ان يكون احدهما من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم حيثية العام واما ثالثا
فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما تقابل السلب والايجاب ان اراد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب
القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فلا يتم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان سبب تقابل اللاعمى
العدميين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن الكلام فيه
لان الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا واما رابعا فلان عدم اللازم يقابل
وجود الملزوم وليس هو داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي فيهما عدما للوجودي
واجيب بان المتقابلين يعتبر ان المحل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متى اجتمعا في المحل فلا تقابل بينهما
ورد بان الكلام في وجود الملزوم في محل وانتفاء اللازم عن محل آخر كوجود الحركة للحجر مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه
وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا
لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي
جيدا اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول الشارح وهما
يعني المتضادين وجوديان بل لو كان بعضهم اعتبر في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني

من الكال ولكن صرحوا بانه لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا
ولم يكل اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وتظهر من اوكشف ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما
ذكره بعض المحققين هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق اي الحمل عليه فان امتناع الاجتماع
بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يرد مثل الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بكلا معنويي البياض واللا
بياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا اي التناقض في
القضايا فانه قولنا كل حيوان انسان تنقض بقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان
بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء السالبة الكلية تقابل الكلية الموجبة مقابلة بالتناقض بل هو مقابل
له من حيث هو سالب لمحمول تقابله اخرى فلم يتم هذه المقابلة بتضاد الاولين المتقابلين لانه لا يجتمعان صدقا فليتع ؟
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كما هو الاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا
على محل فلم يعتبر نسبة القضية موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول هاهنا ما يعم حلول الاعراض موضوع ؟
في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء اما المتقابلين
بالايجاب والسلب اما كتقابل الصدق والكذب فبسيطه كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس
وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا ان من التقابل شيء ؟
الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود امر شيء او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود امر شيء كان كان سواد الكان بانچار وجود في نفسه
سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول مما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر معنى الفرس
فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق صريحة
فيكون في المعنى قضيتان بالفعل او تقييديه فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا
فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر معنى الفرس ولم يلاحظ معه نسبته بالصدق على شيء فيكون معنى لا مقبل ؟
اللافرس ح هو معنى كلمة لا معنى الفرس [illegible] والسلب في الحقيقة هاهنا اذ لا يتصور ورود سلب
وايجاب الا على نسبة لانا اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولاحظه مفهوم
آخر الغيه لم يمكن ان ادراك وقوعه اولا وقوعه لتعلق بذلك المفهوم او الحكم كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس

الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متنافيان في الصدق بل ثابتان متلازمان ومترادفان على ذات واحدة
فهما صادقان لان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي
الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينتقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين
على الوجه الاخير فيهما تقابل خارج من الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل
السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع او اللاوقوع [illegible] وعليه
يبنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان
على النسبة التي هي امر عقلي ايضا فاذا اصطلاح العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة
كان كلاما من العبارة تبين قولا فمحصل مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما
سلب وايجاب فيكونان متقابلين بغير تقابل الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية معنى ؟
فيوجد تقابل خارج من الاقسام الاربعة وما نقلنا عن الشيخ من ان الايجاب والسلب امر يعمهما فيجعل اسنادهم — على ما نقلت من معنى الايجاب والسلب على ان يكون هم
دكل الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا
لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان
وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في
تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع
الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا كليا فان سلب الكلي هو رفع الايجاب [illegible] رفعا للايجاب الكلي ح
الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب متقابلان لا ليس احدهما عدما للآخر ومع ذلك يمتنع اجتماعهما قطعا
فالطرفين لا آخر فيهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق
الضد على الكليتين لا بد [illegible] بتنويع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لان التقابل بين
الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو نوع من التناقض فليتع تول
ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فلم يتم هذه المقابلة بتضاد اولي الذي
المتقابلين لانه لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كما في الاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ

ان تضاد الطلبين يتصادر من الامور العقلية لانها من قبيل الحكمة التي هي امور عقلية تشبه التضاد بين

الامور العينية كالسواد والبياض ولكان نعم ما حققته ان مثال التضايف حسن للتقابل فانه يصدق

عليه وعلى غيره من المفهومات كالتي ورد الفوق وغيرهما فكيف يكون قسيما منه مندرجا تحته اجاب بقوله

ومندرج تحته ان تحت التقابل الجنس ام التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف فهو عرض له

مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض

لحصة من التقابل احض منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه

معروض لمفهوم جنس تحته احض وبالجملة يكون المعروض اعم والعارض احض فاخذ العام من

من حيث انه معروض لذلك العارض كان احض ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد

من افراد التضايف واحض منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه وكذلك الحيوان الذي هو معنى

من حيث هو هو تحت الجنس ومندرج تحته ومن حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه يصدق

تحت الجنس وانه مندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق عليهما لا يصدق عليها الجنس كزيد

مثلا فالحيوان يلزم من انه اعم مفهوم الفرد وكونه فردا من افراده ان الاعم افراده كل المفهوم تحت الاخص

وكذا الحال بين مفهومي التقابل والتضايف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من التضايف

ومن حيث هو هو مندرج تحت التضايف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم

الاعم بمعنى المندرج فيه صادقا على المندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان بخلافه كما نحن فيه فلا اذ من المستحيل

انه لا يصدق الشيء على ما يصدق عليه وكل الشيء قلت انما كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو

عارض لاقسامه يلزم صدق التضايف الاعم على تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض

واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها مطلقا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل واقول فيه نظر لان يصدق مفهوم

السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على انواع

اقسامه صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اشرع ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه بما

في الباب ان يكون صدقه على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل

معلوم

تحت م

التقابل والضمير في قوله ومندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس لاقسامه الاربعة ونوع وكل منها مندرج

تحت انواع سوى التضايف وكذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم

التقابل التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف

احض منه لكن يشكل في قوله ومقوليته عليها بالتشكيك او مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك

او مقولية التقابل عليها على ما هو المشهور من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال انه وكل بشبث مفهوما

في ما هو بحسب الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي المستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه

بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهو ظاهر في التضايف كما انه لا يتوقف على التضاد واما في الباقيين فغير

قال الامام اي فقد نعقل ماهية المتضايفين وانه لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وكذا يعترف ما عدم تقوم

المتضايفين بالتقابل وقال ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لها وان المتقابلات كالسواد والبياض

مثلا والملازم فيها الاطلاع في انه هل يصح دخول الاقسام التي هي عوارض لتلك الذوات اي الاولى اشار بما فيه السلب

يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه

الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع كل الشيء قطعا والاشك ان منافي

رفع الشيء معه لذاته لو اتى بها ولذلك اذا لاحظ في العقل مع قطع النظر عما عداهما افضلا او بالاحكام بالمنافاة

بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافيه قطعا فالمستلزم

لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا الذاتية ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر يعلم انه رفع

للمفهوم الاول فانه لم يشعر بمستلزمه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون مفهوم الاخر كالمستلزم لرفع المفهوم

الاول وبمجرد ملاحظة يشعر بالاستلزام والا لا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة قوله في

انام

امرانه

المفهومين ولذلك قيل هنا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك

لذاته من الاعتقاد انه خير وبما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة

فيما عداهما انما هي لمنافاة منها فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا الاصل فيه

اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه

الايجاب الجزئي واذا اختصرنا في سلب الجزئي والايجاب وكانت المنافاة متحققة من الجانبين اختصرنا ايضا في
ايجاب الجزئي وسلبه واما اختصرنا في ايجابه وسلبه لانه التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل
بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا شيء في سلب الجزئي الايجاب ان يصدق قولنا لا شيء في
ايجاب الجزئي الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الجزئي ينافيه سلبه واما اختصاص
منافيه في السلب فلا والا لم يكن ايجاب الشرطية في ايجاب الجزئي [illegible] ولئن سلم اختصاص منافي ايجاب فلا ح
الجزئي بسلبه لم لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى ما ذا التقدير ان ليس هناك منافي سوى الضد والاقوى
لا بد له من شيء هو اقوى منه الثاني ان الخير مثلا يعتقد انه خير ويعتقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني
عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير ويعتقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير ويعتقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع
للعقد الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم
ايضا وانه يحتمل لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال انه رافع بلا واسطة فيكون اقوى من الرافع بواسطة
لافتقاره في التأثير الى الغير لانا نقول النار القوية يستحق بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة
المباشرة فلم لا يكون الحال ههنا كذلك وفي بعض النسخ واشير فيه الى التحصيل قوله اشد واقوى فيه السلب وجه
بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية الخلاف فوق التنافي
الذاتي بان يكون احدهما عين سلب الاخر مع انه ذلك اشتراط ان صورة التضاد الحقيقي والثالث ان صورة
التضاد المشهور مع ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع الايجاب والسلب مع زيادة
فان ارادوا بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان ارادوا غير ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل
معنى كلامه ان انواع التشكيك هو التضاد لانه يقبل القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون
والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيره وذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي وتقابل الاول التناقض يعني تقابل
الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات وبين القضايا يسمى التناقض وما وقع في كتب المنطق
من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث لذاته صدق احدهما كذب الاخرى فقد اعترض عليه بعض المحققين بان تقتضي ح
التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فتخصيص الاختلاف في الحد بالقضيتين تخصيص للحد [illegible] ثم

واما ح

صح ح

ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في اصطلاحهم تخصيص اصطلاحهم بالتناقض بين القضايا
وان وجهه انه يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى
اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض
بين القضايا بحيث صار ذلك مما لا يمكن الوقوف على معرفته مجردة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل في اثبات
احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا وبينوا ما فيه تفريعا لما
على وجه وكونه كل تعريفهم بالتناقض بين المفهومين المتنافيين لذاتيهما لا يصح عاما وارتفاعهما يبنى على ما ذكرنا اقول
وبما ذكرنا يظهر [illegible] ما قبله ان مفهوم الانسان مثلا [illegible] صدقه على شيء وضع الايجاب والسلب حصل [illegible]
مفهوم ما ان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث
عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانه المفهومان المتنافيان لذاتيهما لا صدقا ولا ارتفاعا لما ذكرنا مع ان
المراد هو بيان كل من التناقض بين القضايا وكونه [illegible] ما قبل بعد ذلك نعم انه فسر التناقض بالمفهومين المتناقضين
لذاتيهما واحدهما التنافي [illegible] اما في التحقق والانتفاء ذلك في القضايا او اما في المفهوم في ذلك اذا قيس احدهما الى الاخر
كان في نفس الامر بعد اعتبار من جميع ما سواهما كالانسان واللاانسان المأخوذين على الوجه المذكور متناقضين وهما المعنى
قيل فيه التنافي بنقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء [illegible] ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب
مطلقا سواء كان بين المفردات وبين القضايا بالتناقض ولا مشاحة في تسمية معنى بلفظ الى تغيير وكل اللفظ
بقي تقريبا وهو ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بالشرائط يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف
على شرط [illegible] حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط امر وكل الشرائط يتوقف هو عليه تحقق التناقض
في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط
ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها
كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بكاتب او زيد جالس في الدار او ليس بجالس البصر ح
في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو اب ح
وليس باب لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل فيصدقان او يكذبان

سلم ههنا ان يقتصر الا بكل الشرايط الثماني اما هو في القضايا الشخصية واما القضايا المحصورة فيشترط تاسع وهو
معية الغير فيشترط تاسع ان يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه ان في المحصورات بان يكون احديهما كلية والاخرى
جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما عرفت فيجوز ان يتحقق الشرايط الثمانية كذبهما كالحيوان كذب القضيتين
كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيات صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس
بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات يشترط شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اذ لولا الاختلاف في الجهة لامكن صدقهما
صدقا وكذبا بان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق
الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الاطلاق مع تحقق الشرايط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان
كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة
بكاتب وقوله ان الاختلاف بالجهة وان لم يكن بالكيفية المذكورة لم يتحقق به التناقض كما في الممكنة والمطلقة مع تحقق
الشرايط التسع المذكورة لا انتفاء فيها في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة تتناقضان
بعد تحقق الشرايط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف يعني بحسب الجهة بالكيفية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة
في المادة المذكورة تتناقضان كما في الكلي والتسع وذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين
جهة من الجهات كالضرورة والاطلاق والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيضها رفع تلك الجهة والا لكان
ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام
لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ النقيض ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة
لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس فعلم ان اختلاف
الجهة على الوجه الذي لا بد منه الكيفيتين فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فما نقيض القضية اذ ينبغي ان يكون
ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على النطق فقصد الا السلب معناه فما الحاجة الى ذلك الا باشتراط الشرايط
المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين
المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه والاختلاف الا بان في احديهما سلب والاخرى ايجاب لكن كثيرا ما
يقع بين القضايا تغاير ويظن انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الجسم متحرك مع قولنا الجسم ليس بمتحرك يظن انهما

انهما متناقضتان ويغلط من عدم الاتحاد في بينهما بحسب القوة والفعل في اشتراط الوحدات الثماني تفصيل لكل
الكل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغلط فيه على وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع
بها التغاير بين القضيتين وبه الظاهر ان رد الوحدات الثماني الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان
او الى الاثنين اعني الوحدتين الاوليين او الوحدة الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعله البعض رد منه التفصيل الى
الاجمال وتفويت المقصود وعدم اشتراط الاختلاف في الحصر فلان علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع
الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان
بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالايجاب والسلب واتى مع انه اشتراط بالشرايط المذكورة الى ما هو
لرفع اللبس والصون عن الغلط في اخذ النقيض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض
فغرضهم منه ذكر تحصيل ضبط ما للقضايا باعتبار تناقضها او لوازمها الماوية فهم حتى يكون عندهم في التناقضات
قضايا بالحصر مضبوطة ويسهل تحصيل انواع العكوس والاقيسة والمطالب العلمية عندها وانك قوله وفي الموجهات
عاشر لم يورده بيان ان المطلقات الشخصية او المحصورة تتناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها الوحدات
الشخصية الشرايط الثمانية واذا كانت محصورة الشرايط التسع كما توهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد
ان هذه الشرايط تكفي اعتبارها مع كون القضايا بالاطلاق معتبرة فيها الجهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على
اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال ان تناقض القضايا باشتراط تحقق هذه مع قطع النظر عن جهتها وشرط
تحقق التناقض الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا وتطير كل
اعتبار عدم شرايط الاثنان بحسب الكمية والكيفية على صدرنا ثم اعتبار عدم شرايط بحسب الجهات في التناقضات واذا اقيد
العدم بالكلية ثم المحصورات القضايا بحسب القضية معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء
عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ
محصل فيقع منه العين في القضية المعدولة انه يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا
كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها معنويا عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي
وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه

وصدق مقابل الوجودية بصدق الكل فإن الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط إذ يمتنع أن يصدق الكاتب واللاكاتب
مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا إذ الموجبات إنما تصدق عند وجود الموضوع
في ذكرهما الامكان بعدم الموضوع وإذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب
زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يسلب عن الموضوع أحد الضدين بعينه لأن الشيء المستلزم
لعينه أو لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة والسكون أو لا يستلزم شيئا منهما عند الحكم مطلقا بل لا يتصف بالضدين و
لا بما هو متوسط بينهما كالشفاف أي لا يتصف بالسواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الألوان أو عند الخلو عن الضدين
لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر
المتوسط بين الحار والبارد أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن يتصف بما هو متوسط بين الجور والعدل
وأما قوله كالفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يرد به سلب الطرفين هنا كما أثبت حالة متوسطة بين الثقل والخفة
ولا يحصل للواحد ضدان لأن الأضداد وإن كثرت لا يتصور غاية الخلاف إلا بين اثنين منها وهو ممتنع عن الأجناس ومنحصر
في الأنواع بأن ما تحت جنس [illegible] لا تضاد بين الأجناس أصلا ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد إنما التضاد
بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو
جنسهما القريب والاستقراء لم يتم [illegible] لا اعتراض بأن الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين عليهم
لأنواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأجناس أجابوا أولا بأن الفضيلة والرذيلة
ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فإن الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فإن الشرية عدم الخيرية وثانيا بأن تلك
الأمور ليست أجناسا لما تحتها فإنه تتعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول عن
كونها خيرات أو شرورا أو فضائل أو رذائل فلم يثبت تضاد بين الأجناس بل من العوارض التي يجوز أن يكون
كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحد جواب دخل مقدر تقديره أن يقال كل واحد
من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لأنه واحد فيهما فالتضاد إنما يقع بالفصول
فالفصول الأخيرة أنواع لا تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب أن جعل الجنس
والفصل واحد أي في الوجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر

راجع

في الأعيان بل لا يكون لكل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر إنما هو باعتبار العقل فالتضاد في الحقيقة عارض
للأنواع الموجودة في الخارج لا للفصول الموجودة باعتبار العقل لأن التضاد إنما هو في الأمور الموجودة في الأعيان لا في الأمور نظر
الاعتبارية هذا [illegible] ما قيل في توجيه هذا المقام وأقول فيه أن التضاد كثيرا ما يكون بين الأمور الاعتبارية كمفهومي الجنسية
والفصلية فإنهما متضادان مع أنهما من ثواني المعقولات بل بين الأمور العدمية أعني ما يكون العدم جزءا لمفهومه كالكثير
من عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم أن التضاد لا يكون إلا بين الأمور الموجودة في الأعيان فلا نسلم أن مثال
وجود النوع في الأعيان إنما هو بعينه في الأعيان [illegible] ما تقرر من [illegible] وجود الطبائع في الأعيان
والطبيعة الجنس والفصل بهذا المعنى أيضا موجود في الأعيان والحاصل أن هذه الأحكام إنما هو للتضاد الحقيقي المشهوري
ولم يتعرض هنا [illegible] والتقابل للإضافة ولم يبين أحوالها لأن بحث الإضافة يجيء مفصلا في مباحث الأعراض إن شاء
الله تعالى **الفصل الثالث** في العلة والمعلول لكل شيء يفتقر إليه شيء آخر إما بالاستقلال أو بالانضمام فإنه علة
لذلك الشيء والأمر معلول له هذا التعريف إنما يصدق على العلة التامة إما مادة أو صورة أو مأخوذة [illegible] وإلا يصدق
على شيء من العلل إذ لا يصدق على شيء منها أنه [illegible] فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى إلى الأقسام الأربعة وهي
في علية ومادية وصورية وغائية والصواب أن يقال العلة ما يحتاج إليه أمر في وجوده ثم المحتاج إليه إما جزء للمحتاج
أو أمر خارج عنه والأول إما أن يكون الشيء به بالفعل كالهيئة للسرير وهو الصورة لا يقال صورة السيف في حصولها في
الخشب مع أن السيف ليس حاصلا بالفعل لأنا نقول الصورة السيفية المعينة إذا حصلت بشخصها حصل
السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب هي تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها لم يكن قبل وأقول فيه نظر لأنه
لو تحقق فيها فرد من نوع صورة السيف وجب أن يتحقق فرد من نوع السيف وإذ لم يتحقق السيف بالفعل علمنا فرد
أن صورة السيف لم يتحقق فيها فالصواب في الجواب أن يقال لا نسلم أن صورة السيف تحصل في الخشب وإما أن يكون الشيء
به بالقوة كالخشب للسرير وهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالأجسام من المادة والصورة
الجسمية بل أعم منهما ومن غيرهما من الجواهر والأعراض التي يوجد بها أمر بالفعل أو بالقوة وقد يقال العلتان للماهية
داخلتان في قوامها كما أنهما علتان للوجود أيضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن
الباقيين لأن ركنين إما جعلهما علة [illegible] الوجود والثاني أعني ما يكون خارجا إما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو

الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية
يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا في المركب والغاية لا تكون
الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية حقيقة وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وتسمى فائدة قوله
فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما
يكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في
الوجود فلها اعني الغاية علاقة العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي
وتسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى معه امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى انه يكون مركبا من عدة امور البتة علة
تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لان العلة التامة قد يكون هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر انه
عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا قصور في قابل لانتفاء القابل لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب لازم
لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان
مأخوذ في جانب المعلول فانا اخذنا شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل
مرة اخرى وهكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من
العلة التامة ايضا فليكن الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم لا يجوز ان
وايضا الامكان لا يخلو من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان
مركبا يحتاج الى اجزائه التي هي بعينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس
بالمعنى فاطلاق لفظ العلة عليه غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة للمركب بالمعنى العلة
المحتاج اليه فقيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة
التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود
ضروري وايضا يلزم بهذا انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الموجود هو الفاعل فقط وعدم
المانع مما يتوقف تأثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبهذا القدر وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في
الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في اسناد المعلول الى فاعل

تأثيره

فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره بامور منها عدمية مع انه لا يجوز تأثير العدم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان
وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود واذا كان مفتقرا باشتراط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو
المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء المرفوع به يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط
السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن ان يسقط السقف فيها الا ان الشرط الوجودي هو لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه
به كما يسبق الى الاوهام انه ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه والحق انه ذلك تكلف بل هو غلط فان الواقع ان من طلب الشيء
في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه
فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده
فيجب ان يوجد ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع للثوب للصباغ والآلة كالقدوم
للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للزرع بجميع الاجسام والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل
وارتفاع المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه
محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس بما منه الشيء ولا بما لاجله الشيء واجيب بان هذه الخمسة من تتمة العلة
المادية لان القابل لا يكون قابلا بالفعل ما لم توجد فيجعل من تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا بحصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل
وما سواها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل
لكن كلا منهما وكذا تركيبهما يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا ينفع بعدم
انحصار في الاربع الا وجود شيء يصدق عليه القسم ولا يصدق عليه شيء من الاربع ويمكن دفعه بان
المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو ثانيا
وبواسطة احتياجهما اليه فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والقسم هو علة الشيء بلا واسطة
اقول لكن يبقى شيء وهو انه لم يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة
في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون
القسمة مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من شك وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول

في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزؤه او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود وهو او ما
لاجله الوجود وهو الغاية او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع
او كلاهما وهو المعد وقسم الاول من قال اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا و الجزء منه
هو المادة والصورة ولا حاجة الى ذكر الاول لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وقد ثبت بذكر لفظ العلة
مطلقا يراد به الفاعلية وبذكر السبب قريبا وصاحبها ويسمى تماما جزؤه كما يقال العلة الماهية جزء وركن ويقال
للمادة مادة وطينة ويقال للغاية غاية وعرض فالفاعل مبدا التاثير وعند وجوده بجميع الجهات يجب
وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة
ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه في زمان آخر فوجوده مع وجوده في كل
الزمان لما كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وانه لم يكن الامرين ترجيح احد
المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وهذا ابعد فيما يقال
من انه لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز بل صرح به المستدل اتفاقا وهو الترجيح بلا مرجح لانا
نفرض انه اراده وفعله لكونه من شرائط التاثير يوجد في [illegible] ما بين معا فلا [illegible] ترجيح مخصوص
باحد الزمانين فيكون في وجوده في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره و
لا يجب مقارنة العدم له ولا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز
استناد القديم الى المؤثر اقول انما المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم — وانت خبير به
المعلول لكنه [illegible] مقطعا لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا انه قبله وجود — انتهى
المعلول بعد وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستقبا له لا انا نقول
اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان
فان كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم يمكن وجود المعلول
في بعض اجزائه [illegible] بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان [illegible] ترجيح بلا مرجح
بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجيح بلا مرجح لا انه وجوده مقارنا

مقارنا لوجود الفاعل فصار ترجيحا بلا مرجح لامكان وجوده بعده لا انه [illegible] وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه تاثيره بزمان ترجيح بلا يجب مقارنتهما وعكس هذا العين ان يكون وجوده مقارنا له وكذا ثانيه غير معقول فانه قيل
لوجهين [illegible] لا حاجة الى استناد الحادث الى القديم [illegible] بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط
حادث فيقارنه الاثر بالحادث كتعلق الارادة بمعنى [illegible] والاوضاع عند الفلاسفة فيكون المتقدم بالزمان له
الفاعل الاثر مع [illegible] الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فانه قيل الضرورة قاضية بان [illegible] العلة للمعلول لا يكون
الا بعد وجودها [illegible] وجود المعلول اما مقارن للايجاد [illegible] فيكون [illegible] وجود العلة قلنا كونه [illegible] بعد
وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية [illegible] ولا يكون بقاء المعلول بعد عدم الفاعل يعني اذا
عدم الفاعل لا يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الا في غير المعد من المادة والصورة
والشرط وعدم المانع [illegible] بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما
لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى [illegible] المعلول بعدها لان الاعيان يتحقق في
جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلولها [illegible] في جميع الازمنة [illegible] فيكون المعلول في جميع الاوقات
محتاجا الى المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع [illegible] في حال
البقاء ووجود المعلول في كل الوقت [illegible] الامتناع [illegible] البقاء والا لم يكن محتاجا
البقاء واما المعد [illegible] المعلول [illegible] من حيث [illegible] وجوده مع [illegible] العلة فلا يكون
زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا له وجوده فان قلت [illegible] يجب انعدام المعد حال وجود المعلول
وعبارة [illegible] على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام [illegible] بينه وبين الوجوب [illegible]
ذكر [illegible] جواز [illegible] انعدام المعد حال وجود المعلول
والمستدل [illegible] بقاء المعلول بعد المعد [illegible] وان جاز في المعد وانه وجب في المعد حتى
وانه وجب بقاء المعلول بعد المعد [illegible] يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة [illegible] بانعدام
فكان [illegible] العبارة ان نقول وانه وجب في المعد [illegible] الجواب ما ذكره [illegible] بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه
لحصول المعد القريب فلا يجوز اجتماعه مع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يكون معه والصواب ان المعد سواء كان

فربما او بعيدا لا يجوز ان يكون مع المعلول لان المعدوم لازم للاستعداد لوجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء ليس من اجزائها
لا يجوز ان يكون مع وجوده بالفعل الا انه للاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يكون معه واعترض بان
هذا الدليل يوجب اصطحاب المعلول في جميع اوقاته للعلة لا العلة الموجبة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن ان يجوز
ان يكون للمعلول واحد علتان مستقلتان على سبيل البدل اذا وجدت احديهما ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاول
فوجد المعلول معه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا
على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا يمكن ان يكون لواحد شخصي
علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا لاجتماع بان يكون لكل واحدة منهما بحيث لو وجدت من ابتداء وجود كل المعلول
الشخصي اما انه يوجد واحد منهما بكل العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي
ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد باخرى الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم بل كان اصل الوجود حاصلا له باحديهما اولا
كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون بغيرها للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان ينتقل اليها
بقيد بقا الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب
ان تكونا بحيث اذا وجدت احديهما لا يحتاج الى وجود الاخرى بعدها وانه ما امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرتم انما
يتم في تعدد العلة الفاعلية ولا يبطل الا ما مر من الفاعلين من تأثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ يجوز ان يتوقف تأثيره
على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تأثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف
تأثيره على احدهما بخصوصه زال البدل ولم يكن التأثير المشروط بخصوصية الآخر تأثيرا آخر وتمام ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال
في عدم المانع من التأثير اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان
التأثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال البدل ولم يكن التأثير المتوقف على خصوصية العدم الآخر تأثيرا
آخر انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لا ينعدم بانعدام العلة الاولى بل آن انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية و
استمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم بل كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود
الحاصل للمعلول في الزمان السابق فلا نسلم ان العلة الثانية لا تعيده لاستقلالها لا تقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود
نفس الوجود دائما من ان يكون في الزمان السابق او غيره فلا نسلم ان تحصيل وجود المعلول ذلك في الزمان الذي [illegible]

وجود العلة الثانية قوله فيلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية
غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا تحصيل للحاصل بل غايته ان يكون فاعلية العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني
بل تحصيل بوجوده ولا معنى للبقاء الا هذا وكان العلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الذي حصل بالعلة الاولى فلم لم يكن مستقلة اما ثانيا فلان
العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير شرط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة
الاولى بحيث لم يتخلل بينهما زمان وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا ودخل الابقاء في استقلال العلة
واما ثالثا فلانا نقول يجوز ان يكون للمعلول الواحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود والثانية بعد انعدامه بوجود علة اخرى تفيد بقاء
الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا نسلم كونها مستقلة اذا افادت تثبيت
جواز بقاء المعلول بعد انعدامها [illegible] واما رابعا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم ومن لم يثبت
[illegible] فان قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بالثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام
الاولى [illegible] سقط هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تأثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص
شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه زال البدل ويكون التأثير المشروط بخصوصية
الآخر تأثيرا آخر [illegible] لا يمكن ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا يمكن ان يكون
لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا لاجتماع بان يكون لكل واحدة منهما بحيث لو وجدت من ابتداء
وجود كل المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول مما يتوقف على احدهما لا بعينه فلا يكون خصوص شيء منهما علة
فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصه [illegible] وجود المعلول الا بوجودهما فلا يكون الاخرى علة [illegible]
الكل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان الابن يبقى بعد الاب في المعلول
يبقى بعد علته فقد عرفت اندفاعه [illegible] ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو
اما فاعل او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط للسخونة [illegible]
السخونة بعدها [illegible] من ان المعلول لا يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة
فاعلية او شرط [illegible] العلة [illegible] وحركة المني [illegible]
علة لاستعداد [illegible] الصورة الانسانية [illegible]

يجوز اذا

لقبوله

جهة وحدة تعدد المعلول

اقرب من غيره الا ب فلو كان جاز تعاقبه بعده وكونه كالفاعل في وجود الماء نعم ما دنه القبول السخونة فمقصود السخونة عليها من المبداء
ومع وحدة تعدد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز صدور الكثير الا انه صدر بعض الكثير
من واحد خلافا للاكثر المتكلمين وقد بنوه على انه لا يجوز كون الشيء في الوجوب بالذات وجوازه في الفاعل المختار ساقط اتفاقا عليه
وان النزاع ينبني في ان المبدا الاول موجب او مختار لكن الفاعل المختار لا يفرد بارادته او تعلقها كما ذهب اليه
المتكلمون يكون خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من جميع الوجوه في نفس
الا ان يكون فيه تعدد بوجه لانه ان لا فيه وشارحا فيه ايضا فيه كلام بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كانت
مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان كانتا داخلتين في الواحد الحقيقي لزم انه امر واحد متعدد مختلفان وان خالف احد
منهما لم يلزم تركيبه لم يكن واحدا فرضناه واحدا او التصرف اوضح احدهما ولكن الاخر حسبنا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية
الخارجة لا يكون الا سببا لكل غير الواحد الحقيقي ولا يمكن وحده مصدر او المقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدر الكل المعترض
وشغل الطلاب المصدرية المصدرية حتى ينبع واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم معرفة في ان نقول لو
صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته له كل الشيء امر مغاير لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه
او خارج عنه معلول له كما تقرر اتفاقا ويشغل الطلاب المصدرية حتى يلزم التسلسل وتقول ان الصادر منها كل شيئين احدهما تكون
الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء الاشياء واحد او بهو فنا في ما دخيم من الى ان المعلول عنده اى
العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر قيل الاولى ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبار
صدر عنها معلوله المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لا ذلك لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول باولى من اقتضائها
لمساواته فلا يتعين صدوره عنها فان فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلابد ان يكون لها مع البرودة خصوصية لا يكون لها
مع غيرها والا وجب لكل نسبتين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة
مستقدمة على المعلول فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عن اصل المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية
لكن لم يقصد بها مفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لكن لا يكون
له ذلك مع غيره فيصحح اطلاق هذه الالفاظ عليه وكل المعنى المراد بطريق التجوز بما لا يكون ادفع المنع وسوا لم النقض ايضا

ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بكونه مخصصا بالمعنى المذكور يعين المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق
ثم هناك مصدريتان متغايرتان لا يكون ان يكون لعلة واحدة مبينة ذات المصدر لما تقرر انفا والا لا يكون واحدة منها وحدة
فيه فيلزم كون الواحد لا افل خارجا معلولا له ويلزم التسلسل والحق والمشترك بما نقلناه يكون لذات واحدة من جميع
الجهات خصوصية مع امور متعددة متبائنة او متغايرة ذكر ان الايكون تلك الخصوصية له مع غير
تلك الامور فيصدر بعضها تلك الامور بالسوية لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل واحد ويعين
فلا نم انها موجودة في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان اريد بالمصدر الفاعل
فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون في علة البسيط امر يقتضي
له خصوصية مع معلول معين ومع امر يقتضي اخر له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هو الفاعل بل الجزء
الماخوذ منه ومن غيره وان اريد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر
بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لان اثبات المطالب متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيها تقدمها على المعلول
ولو سلم يلزم تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثر الواحد الحقيقي لزم ان لا
يجوز سلب الاشياء الكثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثره لكنه باطل لان جميع ما سواه مسلوب عنه بالضرورة
وما نقل من انه سلب شيء عن امر يقتضي تحققه في العقل الاعتبر فعقل مسلوب ومسلوب عنه تعقلا ما نه ولا يكفيه ثبوت
المسلوب عنه وحده فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه الاشياء الكثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي
كالواجب تعالى متصف في حد ذاته في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هناك تحقق في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تعقل المسلوب عنه والمسلوب انما التوقف على تعقلها وصول العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور
الكثير من الواحد لكان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن نقل هذا الاستدلال مركوز في العقل
فانا اذا رأينا الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه لو لا تعدد
المعلول لتعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال
على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما رأينا نارا او لا برد معها كما كان في الماء ورأينا ماء ولا حر معه
كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو رأينا نارا مستقدمة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال

بل على هذا لو تنزل بهذا هو الشائع عند الثالث لو كان الواحد الحقيقي يصدر الامرين كا و ب مثلا لم يصدر آ لا و آ ليس
آ لا ب لبني آ فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور لا آ حتى صدور ب
وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب في الالهام الذي يعني عنه في المنطق لبعضهم
عن الخطأ ثم بهلبه مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يتحكى منه الصبيان ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات
اشارة الى الجواب لسند الى المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد وهو
الثاني وعنه واحد وهو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة فيلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما
علة للآخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهو باطل ضرورة وتقرير الجواب انه كل فلا يلزم لو لم يكن في المعلول الاول
مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات في انه له وجود او وجوب بالغير وامكان بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من
تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاسباب الخارجية والجواب بانها
ليست وحدها الا انها علل مستقلة بل شروط وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل
هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله
من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويجاب بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا
واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو توقف صدور الغير على ثبوتها لزم الدور واعترض
بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل على تعقل الغير لا يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء عن شيء لا
يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والصورة في شرح الاشارات
في بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه اقرب حيث قال فاذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ و
صدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن
ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر
الى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده
ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ج ب د معا
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر

مطلب
ثم يعرض الكثرة

عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر فيكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوقه واحدا صار في
هذه المرتبة اضعاف ما حصلنا عليه اضعافا وان تعدينا المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة
لا الى نهاية فعلى هذا امكن ان يصدر بسبب كثرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد اشياء كثيرة ومع هذا الوجه
تكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن
الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض الوارد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة
النوعية لا ينعكس بمعنى ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا
لبعض المعتزلة وذلك لو صح لزم الاول احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما بل م
لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى
استقلال العلة ان لا يكون في التاثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى
وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين عليه
بمعنى انه يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون الحكم في المادة منعكسا ابدا في الآخر وحج
لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة عنه أ
المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان استغنى لذاته عنها امتنع ان يعرض له الاحتياج اليها واجاب
بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه مطلقا بل يكون الاحتياج لذاته الى علة ما ويكون
الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول
وتعين العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بان ما ذكرنا من احتياج المعلول الى علة ما حيث يكون
التعيين من جانب العلة انما يلزم احتياج المعلول الى الفاعل بعينها ولا بد من كونه محتاجا الى علة لا بعينها
فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى واحدة منهما بعينها فلم يجز الى
معنوي واحد بعينه لا بعينه الوارد الا تباب الا اجتماع كما حوشت ان المعلول النوعي الا حصل انه لما جاز ان يكون الاحتياج
الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا

بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من احتياجه الى كل منهما ومستغنيا بالعلتين
الكل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانه اذا اجتمعا لزم الاستغنا
من خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو الاعم منهما فلا يتم الدليل الاول والجواب فلنا ان نختار في
الدليل الثاني شق الاول ونقول ان توقف المعلول على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورين المذكورة
في الدليل الثاني فلا يتم ايضا واقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين لكل واحدة منهما
احتياج المعلول اليهما بعينهما لما تقدم من ان تعيين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها
ويلزم ما ذكرناه والمحذور اللازم يحتمل توارد هما على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور لو المتفق
بالعلية على تقدير كل واحدة منهما هو الموجود [illegible] او وجدت ثم انعدمت هذه او الحق ان الطبيعة
النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغنا عنها اذ الاحتياج انما يكون للموجود [illegible] استغنا الشيء
عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما
والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاص منها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة
ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة
بالنوع يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والقسمان اما العلية والمعلولية
من ثواني المعقولات اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية
ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين بعينهما قد يكون
شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا يمكن ان [illegible] العلة والمعلول [illegible] امتنع العلية و
المعلولية اما لا يكون العلة معلولة لمعلولها بواسطة او بغير واسطة ولا المعلول علة لعلته كذلك وهذان المعنيان
متلازمان وهذا هو الدور [illegible] ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سيذكر على بطلان [illegible]
كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما
على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات في القول معنى التقدم بالذات ان لم [illegible] العلية لكان [illegible] لزم تقدم الشيء على علته جار بالمجرى فهو كل

هو كل لزم علية الشيء لعلته وهو من [illegible] فيه بحسب المعنى وان كان في الظاهر في اللفظ وان كان معنى النفس
امر او [illegible] المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره بان فائدة الدليل عليه [illegible] من وراء المنع في المقامين او
لا تصور [illegible] المتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان [illegible] المفهوم [illegible] ثابتة قال
فالاولى ان يقال لكل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه [illegible] لكل واحد فيلزم [illegible] الافتقار
لكل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال النسبة
المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه
بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وجهتا الوجوب والامكان متنافيان
وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة بكيفية التغاير الاعتباري واقول فيه بحث لانه يجوز
ان يكون لكل من الشيئين صفتان [illegible] بهما نسبتان تختلفان بالوجوب والامكان والجواب عنه
بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون هذا [illegible] بصدد بطلانه اذ الكلام في ابطال الدور والدور الامتناعي والجهة
ليست بشيء لا [illegible] الدور وهو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة والعبد يحقق الدور ويكون
شيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا [illegible] في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا الى كل شيء صفة وعلى
كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى لكنا لسنا بصدده فان مثال احد المفتقرين هو كونه مفتقرا
ومثال الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده
امتناع الانفكاك مطلقا فقد ينعكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين بجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين
عن الآخر والامتناع [illegible] وقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول
الامتناع [illegible] انفكاك كل منهما عن نفسه والمحذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نفس التأخر
او تأخر المفتقر عن المفتقر اليه [illegible] في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه او نقول في انه اردت بالتأخر
المعلول معنى المعلول لكان هو كل كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الآخر [illegible] فهو كل واحد منهما معلول
للآخر وهذا عين المتنازع فيه وان اردت معنى فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين
المرجوح والمرضي والجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان

للعلة هو

آخر

[illegible] التقدم والافتقار [illegible]

المعلول من غير عكس فانه اذا قيل تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد
فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء دون العكس وهو المعنى بالنسبة
الى العلة كونه علة ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومفتقرا و
محتاجا ومفتقرا وموقوفا وحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وهو باطل بالضرورة
وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره
الى نفسه وهو باطل بالضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسنده المنع وهو ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان
يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء ما هي محققة وانما يوجد البعيدة والاثر كذلك للشيء عن
العلة القريبة وثانيا انه يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة لوجود
الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند ممنوع لان العلة القريبة لا يوجد بدون العلة
البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم العلة القريبة
وهو باطل ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة
لا بد وان يكون موجودة قبل وجود معلولها ليس الا كون مصدره اشنع الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
والاثر في معروضها انه لو تسلسلت واحدة الى غير النهاية لاتفق الجميع اعني كل السلسلة ممتنع الحصول بدون
علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب او لا يوجد به وذلك لوجوب تقدم
العلة بالوجوب والوجود على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون
علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لا يوجد شيء منها اصلا فوجود علة واجبة لو انتهى طرف
السلسلة اقول وانت خبير بانا من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول ان كل منها يجب بغيره
ويوجد بغيره والانتهاء الى ما هو واجب لذاته فمن هو من انه لا يوجد وجود علة واجبة لذاتها مصادرة والتطبيق
بين جملتين فصل منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها عدد هو برهان التطبيق وعليه التعويل في ابطال
تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احدهما من معلول معين
او حالة معينة والاخرى من المعلول الذي قبله او العلة التي قبلها لا الى متناه فنطبق بين الجملتين فصلت منها

متناها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها شيء بان نطبق الجزء الاول من الجملة الاولى على الجزء الاول من الاخرى
وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء
وهو محال وان لم يقع فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة
بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه و
اعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي ايضا وانما يلزم من الجميع اذا سلمنا [illegible] في العلل والمعلولات ومن فضل متناه منها حتى
كجملة الجملة الاخرى ومن نوع [illegible] او [illegible] مع الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع في الاول والاخير بمنزلة الحالة
شيء من اجزائه فان المجموع [illegible] زيد عليه [illegible] وطول احد من الاخر [illegible] في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث
الغير الاول لمساواة النفوس الناطقة في انها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان التطبيق جار فيها واجيب عن
الاول بوجوب الضرورة في ان كل الجملتين اما متناهيتين او غير متناهيتين بالزيادة والنقصان وان الغاية
يلزم [illegible] الانقطاع ومع [illegible] زيادة على الاخرى في الاعداد يكون شيء من اجزائه [illegible] بالضرورة
انما [illegible] التناهي [illegible] النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يحل فيها الوجود من الضرورة
الا انها متناهية وعن النقض بالباقين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية التي يوجد بعضها
لكن لا ترتيب بينها [illegible] النفوس الناطقة بان المتكلمين مجتمعون على [illegible] واجزاء برهان التطبيق
فيها وسيصرح [illegible] حدوث العالم واما الحكماء المشترطون [illegible] الاجتماع في الوجود والترتيب
بينها فلم يقولون ان الاحاد موجودة معا بالفعل ولكن بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احد الجملتين
بازاء الاول من الجملة الاخرى والثاني بازاء الثاني وهكذا ايضح التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم
يتم لان وقوع احاد احدهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا وليس
في الوجود الذهني ايضا لان لا يوجد [illegible] مفصلة في الذهن دفعة ولا في زمان متناه ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع
احاد احد الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت
الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب وضعا او طبعا فلا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث

اللهم

بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع اثنان وكثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخر الا انه لا يضبط العقل ذلك في احدهما الا

واعتبر بازاء واحد من الاخر لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى

يتصور هناك تطبيق وبطلان الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل لا يستوضح ما تصورناه لكن يستوضح

التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء بين اجزاء الحصى فانك اذا الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف

الاخر فانه يكفي لك اعتبار وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني فالعقل الى اخر اجزاء الحصى بل لا بد لك من

التطبيق من اعتبار تفاصيلها فقوله وقوع كل واحد من احادهما لكثرة الى قضية بازاء واحد من احاد الجملة الثانية

اذ ولا شك ان الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة انه لم يكن بين احادهما ترتب والعقل بعرضه وكل الحكم

واقعا حتى يظهر الخلف والا فلا تجري وكذا الغرض ان لا يلاحظ احدهما مفصلا بل يكفي فرضه ووقوع هذا الا بحكم بالانطباق

الا بالاعتبار وانه التطبيق بد الجمع من الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا في سواء كان بينها ترتب او لا واذ

التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما بنسبة باحدهما بحسب الوجوب بزيادة احدى

تفريقه ~~~ هذا

النسبتين على الاخر من حيث السبق برهان اخر على ابطال التسلسل تقريره انا نفرض المعلول المحض من السلسلة

المفروضة اذ اولى بالتسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كل من الاحاد

التي فوقه على التقرير الاول وتحته على التقرير الثاني مستقرا باعتبار وجود وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث

انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلل والاخرى المعلولات

ويلزم من التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير

الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول في ان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وكذا لخروج

المعلول المحض من السلسلة بل على معلول علة في المتقدمة عليه بمرتبة وكذا المعلول صو فيتنبه لكل العلة

المنطبقة عليه وانما تتغاير انه بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما فكل

علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكونا متقابلين علة في حال انطباقهما افراد المعلولات باسرها بحيث يلزم بعضها واحد

غير منطبق اذ هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق

معلول من تلك المعلولات على علة ولا يكون له علة متقدمة عليه بل وقعت عليه وقد عرفت بطلانه بجريان تسلسلة

سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وعند انقطاع السلسلتين وكذا لكل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق

على علة بل على علة معلوله المتاخر عنه وعند ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعد معلول

ويلزم ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولانه الموثر في المجموع

اذ ولكانه بعض اجزائه كان ذلك الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولانه المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب

به وكيف كون الجملة شيئا موجودا غير الاحاد الغير المتناهية من تلك الجملة برهان اخر تقريره انه بجميع تلك الموجودات المتسلسلة

اذ لا افتقر بحيث لا بد فيها من جزء والا لجزء منها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن لا محالة فلا انحصار اجزائه في الموجود

ومعلول لانه مركب لا يعقل الا بعد شيء من اجزائه واما الانحصار فلا افتقاره الى جزئه الممكن واذا كانت بجميع موجود الممكنات

فوجوده بالاستقلال اما نفسه وهو باطل واما جزء منه وهو ايضا باطل لاستلزامه كونه لكل الجزء علة لنفسه ولعلله هذا محال لان

العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه وكون هذه الموجود لبعض اجزائه شيء اخر لتوقف

معلول المركب عليه فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجدا لجميعها الاستقلال لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج

الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد تقرر ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء

الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا فرق بين ان يوجد تلك الخارج جزء من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا

الى علة موجودة داخلة في السلسلة والاول باطل لانه معلول واحد شخصي وجود فلا في الفروض لانا قد فرضنا ان

كل واحد من ادخال السلسلة مستندة الى اخرها الغير المتناهي صعف وايضا انا ما يستند وكل الجزء الى علة داخلة

في طرف تلك السلسلة فيكون منتهيا فرضنا غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل انا اريد بالعلة

التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم انتفى ذلك ولا نقض السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج

اليه الشيء فيكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان يعقل فيجب ان يكون ولا يجب الكون وجوده من

وكون هذه الا كانت فقد تم وانما يلزم لو لم يعتبر الجزء الاول ليس من ذاتها وانما اريد العلة الفاعلية فلا نم انتفى

كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستقيل لو لم يكونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز

ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غيرنا علة كما عرفت من التقرير لانا قد عرضنا بان المراد بالعلة الفاعل

المستقل بالايجاد وما التقرير فقاعده المستقل ليس هو الذي وحده يوجد في حال الشيء ثم يرد على العلة الفاعلية بان

ايضاء

مستقلتان ~~

بل ~~

لكل جزء يحتاج الى العلة فلا يستقل به ومنها ان الاحتياج المطلق ما هو علة له لو وجب ما لا احتياج الى استقلالها بل الى ما به احتياجها

الفائدة هم

اليه ما هو علة لمعلولها بعلا ومنها اي ادخل الى المعرفة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه لانه
لا يحتاج الا بنفسه علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة لهذا الجزء بعينه علة ولكل جزء وهو ايضا لان المركب قد يكون
بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كالخشبات السرير والهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة
المستقلة التي فرضنا انها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني
الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد تبين بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسه او بجزء
منها بحيث يكون لكل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها ولو كان المعلول المركب مرتب الاجزاء
كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء بحيث لكل جزء منه جزء منها يقارنه بحسب الزمان لئلا يلزم التقدم ولا التخلف
وهذا ايضا فاسد لصحة انه لا يفيد لما اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما
يجوز ان يكون علة لبعض الجمع من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك لمجموع الاجزاء التي لكل منها معروض
العلية والمعلولية بحيث لا جزء منها الا المعلول المحض لما فرض من الحال بحسب العلية المتقدم عليه بحسب المرتبة
حيث يعتبر من الجانب المتناهي والذي يعتبر عنه ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول
فانه جزء من السلسلة يحمل السلسلة عنه بحققه ويقع لكل جزء منه جزء منها فانه بحسب جزء من السلسلة حتى يكون
علة المجموع الموافق قبل ما تحت المعلول الاخير وهكذا ربما لكل مجموع قبله الا ما لا نهاية فان قبل ما بعد المعلول المحض الا يصلح

قبل ما هيه من المعلولات

علة مستقلة بالحلة السلسلة لانه لكل يحتاج الى علة وهو جزء من السلسلة يحتاج بما احتياج السلسلة ايضا
الى كل العلة وهكذا لكل مجموع يعرض فلا يوجد السلسلة الابعاد ونه من كل العلل والانه ليس بكاف في تحقق السلسلة
بل لابد من المعلول المحض ايضا فلنا معنا الاستغناء في الاستدلال لانه معناه عدم الافتقار في الايجاد الى امر خارج
على ما لحقهت وقد فرضنا ان علة لكل مجموع بعده قبل لما خارج عنه مع انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان الحلل
تحقق بقول من الاجزاء علة الحلة لا يكون جزءا منه العدم او لوية بعض الاجزاء ولان لكل جزء معرض فعلته اولى منه
بان يكون علة الحلة لكونه اكثر تاثيرا فلنا تم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير يصير العلة لانه غير من الاجزاء
على بعيدة الحلة المستقلة بايجاد الحلة بل يحتاج الى احدهما او خارج هو علية الفرض وعلى اصل الدليل منع

سنع وتقرير هو ان الامر ان افتقار الجملة الى الغير وهو العلة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الاحاد والسلسلة لكل منها علته وفيه تكلم الا انا لا نسلم حينئذ عبارة بل هي ممكنات لكل منها علته في ان يلزم الافتقار
الى علة اخرى وهو من المغالطة من الرجال الاعلم غير علل الاحاد وما قبل جميع كل العلل الموجودة التي هي علة موجودة
للسلسلة بسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على ما توهم ان السلسلة موجود اخر
لكن محتاج الى علة اخرى غير جميع كل العلل وليس كذلك بل ليس هنا كل الا الممكنات فلا احتياج لكل منها الى علته وما
يقال انه موجودات الاحاد وغير وجود لكل منها الكلام فالحق التفصيل عنه وان قوله لان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة
التامة جميع ما يحتاج اليه الباقي فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فقط ان يكون منفردا ما على قوله ولان المؤثر
في المجموع الى وجه اخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية
والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود دائما فاذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين
وجد الاخر فلا يمكن ان يوجد بازاء الكل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان معا وسيين في العدد ضرورة وجه اللزوم
ان لكل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس لكل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير ولكن نقول
لو سلسلت المعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد العلية على المعلولية لان لكل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة
من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهو في الحال
مشتمل على الوف غير ما لا الوف الموجودة فهي اما ان يكون متساويا ومنها لعدد واحد او اكثر وهو محال لان عدة الاحاد
محالا ان يكون الفترة مثل عدة الالوف لان معنا كان بازاء لكل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة ما سالف واما
ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد يشتمل على الجانبين اعني بالفعل عدة الالوف والاخر ومنها الزايد عليها والاقل
من الجملة التي هي عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم
تناهي السلسلة معه وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يعرض مقطعا في جانب منها فيها التزويد
اما اللزوم المتناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرفا السلسلة
والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية التي الزايد عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف
تناهت السلسلة لكونها مساوية معنا للمجموع الاحاد والمنا الف من تكل العدة من الالوف الاضعاف من الكل المتناهية

الاعداد والآحاد متناهية بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي فوق الواحد على عدة الالوف يقع في جانب المتناهي و
يكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين
مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها باسرها واورد عليه بانه مردود بمنع المقدمة
القائلة بان هذا العدد اكثر ولذلك اكثر واقل من خواص المتناهي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة
ثم ان لها بحثين سواء كانا متناهيين او غير متناهيين [illegible] وتباينا او معا وثانيهما في التشابه اي العلية
والمعلولية وليس المراد بها ما يعم العلية والمعلولية مطلقا بل العلية والمعلولية على ما يستفيض بطريق التفصيل من
الوجود والعدم معا يعني انه اذا تحققت العلية في مرتبة وجودية تحققت المعلولية في مرتبة وجودية وبالعكس يعني
اذا تحققت المعلولية في مرتبة وجودية تحققت العلية في مرتبة وجودية وهذا معنى تكافؤهما في الوجود وايضا
اذا تحققت العلية في مرتبة عدمية تحققت المعلولية في مرتبة عدمية وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في مرتبة
عدمية تحققت العلية في مرتبة عدمية وهذا معنى تكافؤهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم
من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية
وجودية ايضا فان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ايضا [illegible] لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة
الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت هذا
قيل في اثباته انه لو صح ان عدم العلة عين الوجود وانه عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون
الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي [illegible] اقول
بانه يجوز ان يكون الوجودي [illegible] علة فاعلية للعدمي كالواجب تعالى ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي
وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي موجودا [illegible] عدميا وكذا كل العدمي لا بد له من علة موجودة اذ الموجود
لا يصدر الا عن موجود [illegible] العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول و [illegible] ان الوجودي علة
لذلك العدمي [illegible] علتان على معلول واحد [illegible] بانه يجوز ان لا يكون [illegible] علة اذ ليس من الواجب ان يكون
لكل ممكن علة موجودة [illegible] في الوجود [illegible] لم يجز ان يكون علة و واجب الوجود [illegible]
فلا يرد ان يكون معلولا ايضا موجودا [illegible] علة يجوز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد القبول والفعل

والفعل متأخران عنه اي [illegible] والنسبة الثالثة لازمة لهما فان الكل البسيط الحقيقي الفرد لا تقدر فيه اصلا كالواجب تعالى والعقول
الفعل به مصدر الاشراق [illegible] وبنوا عليه امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما نقل الاشاعرة
لكن نسبة الواجب [illegible] بان القبول والفعل متنافيان [illegible] والنسبة [illegible] نسبة الفاعل والقبول بانه يكون
نسبة الفعل والقبول معا في التسبيب الاولي وفي نسبة القبول [illegible] وكل [illegible] اعني الوجوب اللازم للفعل و
الامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عنه وجوده ووجود المعلول والقابل لا يجب عنه وجوده ووجود المقبول
بل يكون حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية
معه وجب وجود المعلول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع فيه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول
فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا معه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود
المقبول ولا معه فلا فرق ايضا والجواب عنه يمكن بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من جهة
انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في
في نسخة البدل الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة لزم بطلان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو
في القول ممنوع بانه لا بطلان الوجوب اما هو من جهة الفاعلية كما صرح به المجيب وامتناع الوجوب اما هو من جهة
القابلية كما صرح به ايضا فبطلان الوجوب وامتناعه ليس من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية
والقابلية والمحذور [illegible] وهنا بحث في الفرق بين العلة والمعلول اذ قال ان المعلول يحتاج بالذات الى تلك العلة والا فلا يعني
ان المعلول اذا كان يحتاج الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته في نفسه [illegible] العلة والا لزم ان يكون ماهية
المعلول محتاجا الى نفسها وانه محال وان كان يحتاج الى العلة في تشخصه [illegible] وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا
فيه ولا يجب صدق احد المتشبثين على المصاحب يعني اذا كان شيء علة في علية الآخر وهناك شيء ثالث مصاحب
لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون لذلك المصاحب في علية الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد علتان
في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا للعلة كذلك المعلول بل لا يكون ذلك اذا فرضت علتان
لهما من جهة واحدة وليس التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص الآخر والا لم يتساويا [illegible] يعني لو كان التشخص من
العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة للآخر [illegible] في عناصر [illegible] موجودة معا وفيه نظر لانا لا نسلم

انه يلزم منه ان يكون لكل شخص علة للآخر وانما اللازم ان يكون لكل شخص من اشخاص العناصر بالنسبة الى الماهية العنصرية علة لكل

الشخص الآخر المعلول فرضا لاستغنائه بنفسه ودليل آخر على ان العناصر ليست علة ذاتية لبعض البعض تقريره

ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة لبعض من غيره بل نسبة كلها الى الكل سواء فيلزم بما فرضناه معلولية الكل وتقدمه

علة لنفسه كل المعروض منه وفيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة لماهيته وخصوصيته ان يكون العلة جزء الماهية

بحيث لا يكون لخصوصية الآخر مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول لاستغنائه عن خصوصية فرد فرد والعموم تقريره

ودليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان لكل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما

بالذات على شخص آخر ومتأخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد ان يكون متقدما بالذات على المعلول وفيه نظر لان الحاجة

فرض التقدم والتأخر الاجمالي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وبطلان التقدم والتأخر بحسب نفس الامر ثم والتطابق [illegible]

ودليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر ليس في شخص آخر فيه ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والتناقض ان لا

يكون احدهما علة للآخر ويرد عليه ما على الدليلين الاول والثاني من انهما مبنيان على ان شخص من العناصر متساو بحسب الماهية و

هو ثم [illegible] مع عدم صاحبه ودليل آخر تقريره ان لكل شخص من العناصر يكون ان ينتفي بعدم شخص آخر والمعلول لا يكون

ان ينتفي بعدم علته وفيه نظر لان الحكم هو الاستواء في الماهية مع تقرير السلب الجنسية كلية بالاستقراء التام [illegible]

والفعل منا يقتضي تصور جزئي لمخصص الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم تحريك من العضلات ليقع منا الفعلات الى المبادي

الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة ابعدها عن الفعل هو التصور الجزئي للشيء الملائم

او المنافر لها في نفس الامر مطابقا او غير مطابق وانما قلنا يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع

الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك

التصور وينشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائم الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير

مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا

ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع ونحوه

بعلمه ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق في الفعل بما فيه من الافعال الاختيارية اربعة مبادي على الاغلب وغير

مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او تقية ونحوه ووجود هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك الذي

بل [illegible]

الفوق جزئيا وسنبينها الى الفاعل علينا ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات الحركة للاعضاء وهذا اي قولنا العقل

في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي للاول والارادة تصوره من حيث انه يتبع من وقوع الحركة تتوقف على وجوده لانا قبل صدور

السواد المعين مثلا لا نتصور الا السواد او اولا ثم نعود الجزئي في هذا الوقت على هذه الشرائط المعينة من هذه الجهة وان كانت الوقت

لا يكون الا الكلية واما تصور هذا السواد من حيث تخصيصه المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده

على مثل هذا التصور لزم الدور والجواب النقض بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال الا على حصوله في

في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تخيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج

مبدأ لحصوله في الخيال كذلك يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية يسبقها

ارادة بحسبها اي بحسب كلية الحركة وجزئياتها تكميل للحركة سبع كليات وارادات جزئيات اشارة الى جواب سؤال يرد بانه يلزم

الحركة على مسافة يكون فيها ارادة متعلقة بقطع جميع المسافة من تصور الحركة عليها مع انها مستملة على حدود فتقطعها

الحركة من غير ان يتصور لخصوصها ولا يتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة عنها بل يكفي الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة

بامرها على انه صدور الحركات الجزئية المتعلقة بكل الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا الاختيارية تصورات و

ارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيانه ان كل ان المتحرك على

مسافة يتخيل الاول وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل احد حدودها المعين من حدودها وينبعث من تخيله ارادة

جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا الى ان ينقطع بعده وصوله

الى الحد المعين من حدوده فلا يتخيل الحد الآخر بعده انقطعت حركته وهكذا في كل حدود وصل اليه وهي واقعة في جزء من اجزاء المسافة

متعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية تترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة باستمرار الحركات

وكذا استمرار الحركات لا يمنع تشعبها ولا تقتضي كونها كلية ولا كذلك استمرار التخيلات والارادات وهكذا متجددة متصرمة لا يمنع

ولا تقتضي كليتها وما اشرنا به ان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام في تلك العلل

كالاول فيتسلسل ثم انه لا فائدة في دفعه يحتوي على ذلك ان السابق علة للاحق بحادثة اجتماعها لانه السابق ينعدم حال حصول

اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود فالجواب انه لا يكون السابق من هذه التخيلات والارادات علة للسابق من تلك

الحركة المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى متصل الارادة من النفس والحركات في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة

معدة للاصق ولا محذور في انقسامه حال حصوله للاصق لان العلة المعدة يجب ان لا تجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض

بان الانسان يكون من نفسه كثير من حركاته الاختيارية على ما سلف كحركة [illegible] مثلا انه يقصد [illegible] وينبو [illegible] الغاية مع

حصول [illegible] الواقع في اثنائها اما الفعلية [illegible] او الاستعمالية [illegible] او مرض والحجاب الذي يتوقف

عليه الحركة [illegible] لا يكون [illegible] الحركة [illegible] او [illegible] بعضها دون بعض والاول يقتضي حصول امور غير

متناهية [illegible] غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية [illegible] الاضافات التي لا انتهاء [illegible] لكن

[illegible] الحركة [illegible] والثاني يوجب [illegible] الحركة على [illegible] المسافة من غير قصد [illegible]

[illegible] في بعض المسافة [illegible] والاخير [illegible] التخيلات والارادات

متصلة [illegible] الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو

الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع [illegible] الحركة بمعنى التوسط امر واحد [illegible] من مبدا المسافة

الى منتهاها [illegible] المسافة [illegible] الحركة [illegible] الخيال [illegible] والمفروضة [illegible]

ونحوها [illegible] الحركات متعددة [illegible] الحركة واحدة [illegible] فلا يرد الحركة [illegible] على القاعدة [illegible]

بان [illegible] الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به

عن سؤال [illegible] فالحاصل [illegible] القاعدة [illegible] وشرط في [illegible] التاثير على [illegible] الوضع

في [illegible] المادة [illegible] المقارنة [illegible] موثر [illegible] وبين ما يؤثر

[illegible] الصور والاعراض [illegible] المادة فيكون [illegible]

من الوضع [illegible] والشمس لا يخفى [illegible]

شيء [illegible] المادة [illegible] لان [illegible]

[illegible] بالضرورة [illegible] الوضع في التاثير [illegible] ان اراد

[illegible] التاثير فيه فلم

لا يجوز ان يكون [illegible] المادة [illegible]

[illegible] الوضع [illegible] بين التاثير والتاثير [illegible] النفس الناطقة [illegible] المتخيلة [illegible]

وسياتي تحقيقه [illegible] ان الحركة [illegible]

على ما [illegible]

قيل انه

ايضا

والقوة [illegible] امراض نفسانية كالغضب والفرح [illegible] والامراض [illegible] الوضع [illegible]

الامور [illegible] مقررات للنفس [illegible] الموثر [illegible]

[illegible] الاعداد [illegible] والشاخص [illegible] والشاخص

معطوف على قوله الوضع [illegible] العطف [illegible] تاثير القوة الجسمانية على الشاخص [illegible] على الوضع [illegible]

[illegible] التاثير [illegible] على الوضع [illegible] للشاخص [illegible] في المعطوف [illegible]

لا [illegible] بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها [illegible] الشاخص [illegible] الموثر [illegible]

[illegible] الشاخص [illegible] الموثر [illegible]

[illegible] بحسب المدة او العدة او الشدة [illegible] الامور [illegible]

[illegible] القوة الجسمانية [illegible] الشاخص [illegible] الموثر [illegible] والاشخاص [illegible]

[illegible] الامور [illegible] الشاخص [illegible] الاعراض [illegible] الاولية [illegible] الموثر

بالشاخص واللاشاخص [illegible] الاثار [illegible] الشاخص واللاشاخص بحسب العدة و [illegible]

[illegible] الزيادة [illegible] الشاخص بحسب المدة او [illegible] النقصان [illegible] والعلة [illegible] الشاخص

بحسب الشدة [illegible] الشاخص في الشدة [illegible] البطلان [illegible] عليه [illegible] الشاخص

بحسب المدة والعدة [illegible] الشاخص في الشدة [illegible] الشدة [illegible]

مسافة واحدة [illegible] مختلفة [illegible] الحركة [illegible]

في الشدة [illegible] الحركة [illegible] زمان [illegible] الحركة في زمان [illegible]

فالحركة [illegible] الزمان [illegible] المسافة [illegible] الاول [illegible]

متناهية في الشدة والعقر [illegible] الزمان [illegible] الامر

[illegible] القسر [illegible] باختلاف القابل [illegible]

[illegible] الطبيعي [illegible] باختلاف [illegible] والكبير [illegible]

[illegible] الشاخص [illegible] القسر [illegible] باختلاف القابل [illegible] ضعف

ستعلمه

فلا يرد ما قاله

بل هو

يكون معاوقته ومانعته أكثر وأقوى لأنه إنما [illegible] بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله
على الطبيعة الصغيرة مع الزيادة فإذا فرضنا تحريك الجسم لقوته جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مثلا له بحسب الطبيعة
وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن يكون حركة
الأصغر أكثر من حركة الأكبر لكون المعاوقة فيه أقل فبالضرورة حركة الأكبر ويلزم منه انتهاء حركة الأصغر لأنها إنما يزيد على حركة
الأكبر بمقدار [illegible] على مقداره إذ المفروض أنه لا تفاوت إلا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف القابل يعني أنه لما
كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة أقوى وأكثر آثارا لأن القوى الجسمانية إنما تختلف باختلاف محالها في الصغر والكبر لكونها
[illegible] وأما في قبول الحركة فالصغير والكبير سواء [illegible] على السوية فإذا فرضنا حركة الصغير
والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة [illegible] فينقطع
حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة [illegible] الحركات الفلكية فإنها مع عدم تناهيها
[illegible] مستندة إلى قوى جسمانية [illegible] جزئية [illegible] الكلي [illegible] جزئيا [illegible] والجواب بأن مبادئ
الحركات الفلكية [illegible] بواسطة النفوس [illegible] الجسمانية المنطبعة في أجرامها والبرهان إنما قام على أن القوة
الجسمانية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية [illegible] صدور [illegible] الآثار [illegible] بأنه جاز بقاء القوة الجسمانية
مدة غير متناهية [illegible] الآثار [illegible] المباشرة لتلك التحريكات
[illegible] الحركة التي يقوم عليها [illegible] القوة مجموع
موجود في وقت [illegible] الحكم عليها بالزيادة والنقصان [illegible]
ودليل المتكلمين على تناهي الحوادث [illegible] وجوب تناهيها [illegible] بأن ليس للحوادث مجموع
موجود في وقت من الأوقات فلا يصح الحكم عليها بالأزيد [illegible] والمحكوم عليه
ههنا كون القوة قوية على تلك الأفعال [illegible] حاصل في الحال [illegible] أن تكون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل [illegible]
كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء [illegible] القوة القسرية [illegible] على تحريك الكل [illegible] فوقع التفاوت
في حال موجودة للقوة [illegible] الحوادث إذ ليس لمجموعها [illegible] وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان [illegible]
بأنه يلزم [illegible] الحركات [illegible] التفاوت في حال القوة [illegible] بالزيادة

بالزيادة والنقصان أنه لما لم يجز أن يكون القوى الجسمانية [illegible] مبدأ [illegible] يكون التفاوت الحركتين بالزيادة والنقصان
من الجانب [illegible] لم يجز أن يكون التفاوت [illegible] بالسرعة
والبطء بأن يكون حركة الأصغر أسرع في القسرية [illegible] في الطبيعية من غير انقطاع وأجيب بأن التفاوت بالسرعة والبطء
يستدعي التفاوت بحسب العدة أو المدة [illegible] إذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطء فإما أن يكون زمانهما
واحدا أو لا فعلى الأول يقع التفاوت في العدة [illegible] وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة أقول
إذا كانت قوة [illegible] غير متناهية بحسب العدة يجوز أن يكون التفاوت بين تحريكي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة
لا بحسب المدة بأن يكون في الحركة القسرية عدد حركات الجسم الصغير أكثر من عدد حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدد
حركات الجسم الكبير أكثر من عدد حركات الجسم الصغير [illegible] غير متناهية [illegible] الجسمين الصغير والكبير
[illegible] بحسب العدة يجوز أن يكون تحريكا الجسمين الصغير والكبير [illegible] بحسب المدة دون العدة من غير لزوم [illegible]
يجوز أن يكون [illegible] بحسب المدة مع عدم تناهيها بحسب العدة [illegible] غير متناهية
وعرضنا [illegible] غير متناهية [illegible] الحركة [illegible] غير متناهية العدد [illegible] بحسب المدة
[illegible] بحسب العدة [illegible]
[illegible] غير متناهية [illegible]
متناهية [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] زيادة [illegible] الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة [illegible]
بحسب المدة [illegible] زمان [illegible]
[illegible] بالسرعة والبطء [illegible] بحسب العدة
[illegible] بحسب العدة [illegible] الأول [illegible] طرفي المدة [illegible]
على [illegible] التفاوت بالنقصان [illegible] حركة الفلك [illegible]
عدم تناهيها [illegible] القوة الطبيعية [illegible]

الجسم على النتن به لما الطبايع في الاجسام العنصرية ولما النفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك
القسري متشابه والصحيح كل الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام
محالها واجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسايط لا يخلو معا وفات لتقتضى طباعها فيقع التفاوت
في تحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المقاومات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح نسبة الحركتين
على نسبة الحركتين وكذا كل برهان بنا هو القوة القسرية انما هي فيه قوة قاسرة لكنه الماد كرنا اعني كم حلت فيه الجسمين
قوة لا معاوقة فيه متفسير بانقسام محل الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق من ان التفاوت بين تحريكي الجسم
القسري انما هو بحسب التفاوت بين محلهما وقد لسبقيهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت
بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة
بناء على اصلهم حيث يسندون المقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون باستناد الكائنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا
سواه فلم يعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وهيولى دان وقد يحصل القرب والبعد
باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد في الحكماء لما ثبت
ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كلاما كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة
او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجوده لان الشيء لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فتعين لها
كون الصورة علة ولا يجوز ان يكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى مفتقرة الى الشكل موجودان
لانه من لوازم المادة والتقدم عليها ما على الشيء متقدم عليه وذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان
الصورة شريكة لشيء اخر له علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله والمعترض عليه ما قالوا ابانا الا انه كل متلازمين
لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين مثلا متلازمان مع ان ليس احدهما علة للاخر والبين متلازمان وكذا كل
ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا وذلك مما لم يثبت وعلى تسليم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن
الهيئة الى صلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئات متاخرة عن وجود تلك الحد او الحدود وهو متاخر عن الهيئة
وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الحال عن المحل والواسع في كلام بان المتقدم
على ما مع الشيء متقدم عليه وذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرها الا بقال العلم ارادة وان الصورة

الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان واعلم انه وكذا قول على ان الصورة ليست جزء
الفاعل من علة الهيولى لانه جزء الفاعل انما يجب تقدمه على المعلول وانما هي قبلها في الشيء في وجوده الى ما يحل فيه يحتاج
مكان لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وان شئت قلت لا يمكن حصول الشيء فيه لانه وجود الذات في نفسه متقدم على العوارض التي من حلول
جملتها حصولها في شيء آخر فبهذا الاعتبار انما يحتاج الى المحل هو مطلقا لذاته وطبيعته والمفتقر الى المحل هو الحال المتعين بالعوارض حين
في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة الانوعية لا تحقق ولا وجود لها الا المتعين فصل وجود المتعين الا وجود الطبيعة فلا تحضر
كونها جزء العلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعمه والوسام ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه يمكن فلا شبهة في ان ذلك
لا يتصور في ما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها وهذا معلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج اليه في وجوده البتة والجواب عنه وكذلك بانا ان الحال اذا لم يكن محتاجا الى المحل في وجوده بل يكون محتاجا في وجوده
كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ولو حتى يحتاج اليها في قبول الانفصال والاتصال الذي
له فلا يتوقف ان يحل فيها فحلول هذه اي لا يجوز ان يكون علة لوجود المحل شرطا لها علمه فقوله ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد لو
في الخارج لا يمكن حصول الشيء فيه فقلنا لم يكن الا لكم هنا الا انه يتوقف حلول الحال في المحل وجود المحل والتشخص له فيها
وجود الحال في وجود المحل المتوقف على الحال ولو ليس كذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج اليه في وجوده البتة فكل
اذا الكيفية هو ان الصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى خلفها صورة اخرى تحل محلها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصورة
الشخصية المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بما يستخلف فيه حاملها هنا فيه بزوال واحده ويقام مقامه اخر
فان قلت انه ما وجه ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المشخصة علة لها
سواء كانت متعينة او غير متعينة قلنا انه اراد وان العوارض المشخصة هذه العوارض اللازمة لشخصها التي اذا زالت
لم يبق الشخص بعينه لا العوارض التي يسمى بها شخصا كما هو ظاهر العبارة وذلك لا يدل على العوارض المشخصة المطلقة
لا يتصور استفادة التشخص من الاشخاص والشكل المطلق ونحوهما من العوارض اللازمة لا شخص له والمحل المتقوم
بالحال يسمى بالنسبة الى الحال اي قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المتقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما
صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة يمنع العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة
اذا المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المتقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد عرفت فيما سبق انه يعمهما وغيرهما

من الجواهر والاعراض التي توجد ما اهي بالفعل او بالقوة وهو احتراز عن المتقوم لمحلي الى كونه الاول واحد الى الواحد ان يستقبل متقوم
المحل بمحل غيره فلا يكون غيره متقوما له وان لم يستقبل لكان المحل متقوما والحاصل ان جزء المتقوم وعينه شي ما او لا يتغير من عدم استقلال
بالمتقوم عدم التقوم وعينه المحل الكمال اعني امكان حصول الكمال في المحل فانى في الاقليم الانقلاب ولما كان تهذ النطفة
الى مقابل لو كان القبول [illegible] لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا فان النطفة لا تقبل الصورة
الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول اعني امكان حصول الكمال في المحل مستمر ابدا الا انه يختلف احيانا [illegible] ثابت
في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب
فالحاصل ان لم يكن هو قريب القبول بعيد بعد ما لا اصل القبول والسبب في حصول قرب القبول بعد بعده حصول
استعدادات التي يستفيدها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه من الكلام في هذا المبحث كله من فروع الهيولى والصورة
[illegible] فكان المناسب ان لا يذكر هذه المباحث او يذكر على سبيل التبع والاستطراد على طريقة الاشارات
والاختصار والغاية [illegible] تصور [illegible] العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة في علية الفاعل
فاعلا [illegible] مع الفعل [illegible] الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول [illegible] وجودها
العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب عليه وجود المعلول [illegible] المتقدم بحسب الوجود العقلي [illegible] الوجود
الخارجي فلا دور [illegible] ثم يوجد الجلوس عليه
وهو [illegible] الفاعل [illegible] بقصد الفعل لغرض واما القوة
الحيوانية المحركة فغايتها المقصود الى المنتهى لحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مبادى اربعة مترتبة كما ذكرنا
والمبدا القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه
هو [illegible] والمنافرة [illegible] بالتخيل والتفكر [illegible] القوة المحركة الشوقية الى الاجماع ثم [illegible] القوة
المحركة للاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية [illegible] وهو امر
الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى
مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع [illegible] فاشتاق الى المقام فيه وتحرك نحوه وانتهت
حركته اليه فغاية القوة الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان [illegible] في نفسه صورة [illegible] صديق

صديق له فاشتاق [illegible] ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته
نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكن يتبعه [illegible] والصديق [illegible] بين غايتي
القوتين المحركة والشوقية فانه لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية
اذ لم يحصل [illegible] الحركة ما هو غاية لها [illegible] غاية القوة الشوقية فهو [illegible] ان كان المبدا هو التفكر او عادة ان
كان المبدا هو التخيل مع خلق [illegible] كاللعب باللحية [illegible] ضرورة [illegible] كان المبدا هو التخيل مع طبيعة [illegible] النفس
[illegible] الحركات [illegible] الطبيعيات
غايات [illegible] الفعل
[illegible] غايات مع
[illegible] او اكثر
[illegible] الفعل
سببا [illegible]
الجهات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الطبيعي فقد يكون مركبة [illegible] العلل الصورية [illegible] الفاعل والمادية [illegible] العناصر الاربعة

بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية والغائية كالصحة في شرب الدواء
والفاعل والكسب بالنسبة الى المتوقفة والاسباب لكل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الانسان (الحركة)
فالحصول الجسم بملائمة الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورة كصورة الماء حال كون مبتوا الهواء
ملابسة لصورة الهواء والغائية كالكسب حال لم يحصل او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى المطلوب
الطبيعي والمادية كالمني بالنسبة الى الانسان والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كالكسب
حين حصوله والاسباب كل واحد منها اما كلية كالنطفة او جزئية في الفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا
البناء والمادية الكلية كالنطفة و[illegible] الجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها والاسباب كل واحد منها اما ذاتية
او عرضية العلة الذاتية تطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعرضية تطلق باعتبارين
احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا [illegible] عليه
اسم العلة عرضية والثاني اقتران شيء بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول علة
عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا باسهال الصفراء الموجبة لسخونة البدن
المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده فاذا زال المانع صارت تبرده بطبيعتها فالفاعل الحقيقي هو الاجزاء
الباردة التي في البدن اعني التبريد بسبب بالعرض لما هو مانعها وسبب زوال مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب
للسرير لما فيه من صفة الصلابة مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما عرضها اعني الخشب مأخوذا مع صفة
الصلابة علة مادية عرضية والصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذ مع بعض عوارضها والغائية العرضية
كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه الكسب وحصل بتبعيته شراء المتاع والاسباب كل
منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة
هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل والاسباب كل منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة
بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل والاسباب كل منها
مشتركة او خاصة فالفاعلية كنعل واحد لبيوت متعددة والخاصة كنعل واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس
في سائر العلل والعدم لحدوث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو ذاتية لوجود الحادث والفاعل

والفاعل علة الطرفين اعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا
فوجد الاثر وان كان معدوما فعدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى
طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه [illegible] ان
تأثير الوجود [illegible] ثبت [illegible] والموضوع هو المحل المستغني عن الحال [illegible] وهو المحل
المستغني [illegible] بالنسبة الى ما يتركب منه ومن الحال والافتقار الى المؤثر انما هو
[illegible] موجودة او معدومة [illegible]
[illegible] وجوده او عدمه [illegible] المؤثر [illegible] الماهية موجودة [illegible]
[illegible] الماهية [illegible]
الماهية [illegible] الوجود [illegible] العلة المادية والصورية [illegible] الماهية والاخرى [illegible]
والفاعل [illegible] علة الوجود والعدم من سبب كما عرفت من انه لا يمكن [illegible] الطرفين الوجود والعدم
[illegible] الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة [illegible] العدم الحركة ايضا
من سبب [illegible] العدم [illegible] بلا سبب [illegible]
[illegible] الاولوية [illegible] سبب [illegible] الكون [illegible]
[illegible] امتناع اجتماع [illegible] على تقدير [illegible]
[illegible] ومن العلل المعدة [illegible] الحركة [illegible]
الحركة [illegible] الحركة [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] بالنسبة الى الصورة الانسانية [illegible] ومن العلل العرضية ما هو [illegible]
بعض العلل الفاعلية العرضية بكونه علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا
علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة **المقصد الثاني** في الجواهر
والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحث الجواهر على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود
الجوهر [illegible] مباحث الاعراض [illegible]
[illegible] احوال الاعراض [illegible] احوال الجواهر [illegible] السكون [illegible]

في زمان نعتا وما يلعن بتركيبها من الجواهر الافراد العقل الفعال حقيقة او جزء وكل ما يطلع عليه بالبشر اما مباحث الجواهر واتبع
مبتدا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة الهيولى والزاوية والقائمة المتمكن اما ان يكون موجودا في الموضوع
وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اما الاختصاص الناعت وهو العرض
او لا يعني في المحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر فهو في الواجب عن تعريف
الجوهر بحسب جعل التقسيم هو الممكن فالجوهر وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله او لا
كما في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل اعني مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مفارق بالمادة
فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة فالهيولى او حالا في المادة مقارن للمادة نوع ضعف فلا او الثاني
[illegible] المادة وغير مفارق [illegible] الى المادة فتقبل التركيب من التقسيم فالاول الى اخر تقسيم الجوهر الى المفارق
وغيره من تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اما من الجوهرين
الحال والمحل وهو الجسم [illegible] الا ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم [illegible] لا استبعاد
في وجود جوهر جسماني يكون مركبا من جوهرين احدهما حال في الاخر [illegible] اورد نقضا اخر لا يرد عليه ايضا
الاستدلال وهو ان الممكن اما ان يكون قائما لا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون [illegible] موجود محله وهو الصورة
او لا يكون وهو العرض [illegible] اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او الجزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان
يكون مدبرا للجسم وهو النفس او غيره او لا جزءا منه وهو العقل او جزءه والموضوع والمحل [illegible] كما ان
وجود [illegible] والخصوص [illegible] الموضوع اخص مطلقا من المحل [illegible] المستغني عن
الحال [illegible] المحل [illegible] مطلقا اعم من [illegible]
الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض [illegible] العرض هو الحال في الموضوع والحال [illegible] لان موضوع [illegible] الصورة [illegible]
اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه
[illegible] فالعرض [illegible] الحال [illegible] الاكثر [illegible] فانه يصدق بعض المحل عرض [illegible] المحل [illegible]
[illegible] الحال [illegible] المحل [illegible] العرض ولا يصدق [illegible]
عرض [illegible] الصورة [illegible] الجوهر [illegible] يصدق على المحل [illegible] الجوهرية والعرضية [illegible]

فالصنف [illegible]

[illegible] الموجود [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] هو الموجود
لا في موضوع [illegible] موضوع
[illegible]

حرارة [illegible]

من نوع المعقولات لتوقف [illegible] حاصل ووسط واختلاف الانواع في الاولوية بالمعقول [illegible] عرضي مختلف
العالي في ان الجوهر جنس لما تحته الا وانما [illegible] جنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض جنس
لما تحته من الاعراض واحتج عليه بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اذ لا يكون ان
محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الفلكية والصورة الى النوع الاخير من الفطري [illegible]
ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى الاستدلال
فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء [illegible] بين الثبوت له لان الشيء [illegible] لذاتي الشيء
انما يكون [illegible] الثبوت له اذا كان الشيء متصورا بالكنه والا فلا يلزم [illegible] الامثلة [illegible] الماهية [illegible]
على المقصود من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر خارج عن ماهيتها وكذا الى اخر [illegible]
للماهية معقول بالكنه في هذه الامثلة لا يمكن ان لا تحتاج فيه الى دليل اصلا الثاني ان مقولية الجوهر والعرض [illegible] معقول
عليها المختلفة من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى من
بعض بالعرضية والذاتية لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وردّ بانا لا نسلم اختلاف انواعها في حقيقة الجوهرية
والعرضية بالاولوية وهو ظاهر ولو سلم فقد مر انه [illegible] على تقرير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع
ما تحته من الانواع [illegible] بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها في ان لا يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض
ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا
المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين
المعنيين انما يثبتان للموضوع [illegible] بالقياس الى الغير اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثابت لما هو
ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره [illegible] الاستغناء امر سلبي اي عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون
جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول [illegible] اشارة الى ان هذا الوجه انما يقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين
اللذين [illegible] من الجوهر والعرض فلا يرد عليه [illegible] الى تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف
العرض [illegible] ولم يثبت [illegible] الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما
بل لا دليل على [illegible] من المقولات الثمانية ولم يرد في الدليل على [illegible] بل على عرضيته [illegible]

والفلاني [illegible]

الاعتراض [illegible]

حاصله [illegible]

وذلك بانه لما ثبت كونهما امرين عينيين لزم ان لا يكونا من المعقولات الثانية لانه ليس في الخارج مثلا امر محقق زايد على ذاته
هو الجوهرية واللون السواد مثلا امر محقق زايد على ذاته هو العرضية اقول لما ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير
متحصلين في الوجود فلكونهما من المعقولات الثانية فانهما كالامر المنتزع اعتبارية عن عوارض الوجود الذهني
انما ليس منه وكونه الا انصافا بان الجوهر والحاصل فانه لا يمكن الا على انه مفصول على ما صورنا الانواع المندرجة
تحت جنس فكل الفصول لما لا يكون جوهرا فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل في سلسلة الاجزاء المترتبة
الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية ولما ان يكون امرا ما قبل العقل الجوهر الى الموضوع اذ يلزم
كون العرض محمولا على الجوهر وتفصيل الوجود بما صورنا ان الفصل مع النوع وما نقل من انه يلزم تقوم الجوهر
بالعرض فقد سلمنا انه يجوز تقوم الجوهر بعرض في الجوهر اخر هو بذلك الجوهر والجوهر اساسه فقد مر ان المراد يتقوم الجوهر
جنس ما تحته من الحقايق الحاصلة النوعية لا انه جنس الحال ما يصدق عليه من المفهوم بكنه فانه لا
يمكن ان يكون جنس من الاجناس قبل الحال ما يصدق عليه فانه الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا
على ما تبين في موضعه فكيف يدعي كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل والانضمام
بين الجواهر والاشيا وبين غيرها والمعقول من الغنا العرض وقد يطلق المقا حصه البعض باعتبار اخر فقد مر ان بعضهم
اعتبر في الغنا بل امتناع الانتقال في الموضوع والذي كل ما صرحوا بانه الانتقال بين الجواهر والاشيا وبين غيرها واخرون اعتبروا
الحلول مطلقا في الموضوع والذي كل ما ابتنوا الغنا دون الصور النوعية للعناصر وما نقل من ان الغنا حصل الجواهر فانه اختلف
الغنا الشيء الاجسام باسرها فغيب انه المعقول من الغنا ليس الا العدم والعدم لا يكون حصلا لشيء لان العدم الاتفاق بكلية
وجودها على جرم التبين ووحدة المحل المستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل الاثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالصور
النوعية التي يحل بها الصورة الجسمية النوعية او عرضين كما يحل في الجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الاينية التي تحل
يجوز ان يحل مثلا في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية بينهما اذ لا تمايز بينهما الا بحسب الماهية ولوازمها والا بعوارض متصلة
بها فان رضا في احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على اتصافه بعين المثل الاخر فلو كان اتصافه
به لزم الدور والا بامور اخر سواه كسر هذا كما يرسل فيه الجواب فمتنبه واحدة اذ لو تمايزت النسبتان في تلك الاعتبار اذا
بتلك الامور وهو يتحكم ولا ما الغرض واما بالمثلين او بلوازمها او بعوارض يحل فيها وهلا دلالة بطل على ما مر والجواب

والجواب انا اخترنا انه اتصافه بامور ولو ازمنه والاتصاف لا يتوقف على اعتبار سابق والحاصل انه ذكر دورا وسببيا كما مر يحث
التشبيه وايضا لو كان لما يلزم امتناع حلول المثلين في محل اخر بل يمتنع التعاقب ايضا لجريان العكس ادم وحدة المحل المستلزم
وحدة الحال فلا يجوز قيام عرض في محل بعينه لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وكذلك
لا نا لو فرضنا انه يكون القايم بالمحلين عرضين لم يكن حال عند ما بين العرضين الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قايما بالمحلين
فليس هناك منفصل اصلا في الشخصية عن الواحد بل وحده بل يلزم ان يكون الوحدة الشخصية وايضا لو جاز حصول عرض واحد
بمحلين كان حصوله في كل منهما ... الا انه بالضرورة لا يعرف من غير تمايز على الاخرى الا ان العرض يجوز بعض من قيامه
العلاسفة زعموا ان القرب قايم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة
الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فانه قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ولعل منع ذلك هو
المذهب هو انه يحل في الجميع اذ الاشياء الاضافية يجب منها حصول العرض اذ زعم بعضهم ان البعض عرض موجود قايم بالجوهرين فرضين
ولا يكون قياسا بالتحرز منها حتى انه اذا انقسم الجسم الى اجزاء كثيرة فانه يعدم البعض ويحدث بعض ويتعدد وبعضها الاول فلان
الصعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم لطافتها دليل على انه بعض بل البعض في المسكة وكذلك الى البعض وليس بينها باحد معا فقط
والقائم بوجب الصعوبة الانفكاك بينها بل يجل في البعض لمنافاة الحال بينها موجبة لعسر الانفكاك سبحانه والثاني عنه
بانه مبني على تركيب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه يجوز ان يحل الصعوبة الانفكاك الى الصاق الى حال مختار
الا العرض هو واحد قايم بالمحلين ان يسري في البعض واما الثاني فلانه لو قام بالكثير من حيث هو كل للمحل لا ينقسم بانقسام احد الاجزاء هوهو
انقسام الحال بانقسام المحل الذي هو جميع الاجزاء والامر حاضر في البعض اي البعض الذي بين الجزئين الباقيين ورفعه بالاخرى
ان البعض الباقي بين الجزئين هو بعينه البعض الذي كان قبل الانقسام لكونه منعدما بذلك وبحدوث اخر فانه تقبل قيام العرض
الواحد بالكثير قال به الفلاسفة في الوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحبوة بمنبته
تتمته الاعضاء والبناء بمجموع الاجزاء زعما منهم ان الشرع فيه وانه يكون العرض الواحد قايما بمحل هو بعينه قايم بالمحل الاخر
لا انه يكون العرض الواحد قايما بالمجموع من حيث هو المجموع الا ان الوحدة في كل ما هو بالصور وما يكون بطلبه هو الجواب اكثر من قول ابي هاشم
واما الانقسام فهو مستلزم تمام ما تبين ان انقسام المحل المستلزم انقسام الحال اي كون كل الانقسام الا انه ينبغي ان يكون الاقسام المحل الانقسام
فيسمى ان احد معا الانقسام الى الاجزاء بحسب الوضع الى الاجزاء بجميع الانقسام في كل جزء منها اي جزء من صاحبه وسمى اجزاء مقدارية

وتابعها للانقسام الى الاجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل فلانه
القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم لمباينة في الوضع واما القسم الاول فظاهر ايضا لانه اذا انقسم المحل الى هذه الاقسام يوجب انقسام
الحال ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا والحال جزء منه ان لم يقم
في جزء من محله لما انقسم المحل به [illegible] ان الحال [illegible] مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع ان كان حاصلا [illegible] واحد منها فقط كان محله [illegible] وكان [illegible] في المفروض وان كان حاصلا [illegible]
في كل واحد من الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء منه في كل واحد في شيء من تلك
الاجزاء اصلا لم يكن الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في البعض دون البعض [illegible] كان الحال منقسما الى
اجزاء متباينة في الوضع كالمحل وهو ضعيف [illegible] منقسم [illegible] فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب
انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو
غير منقسم لم يلزم انقسامه ولكن حلوله فيه حلولا غير سرياني كما استدل عليه كثير بان الوحدة حالة في محالها وكذا النقطة
في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها
وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب
الانقسام الا اذا كان سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل [illegible] المحل ليس بديهيا
لجواز ان يكون الحال في الامر المجموع من حيث هو مجموع [illegible] الصور المذكورة لكن الامام [illegible] ومنع كون
الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج واقول ان [illegible] الامور الموجودة [illegible]
والاعتبارية الموجودة في نفس الامر [illegible] حاصلة في الخارج ايضا [illegible]
ان اذا قطعنا من جسم [illegible] من جانب [illegible] لزم [illegible] النقطة [illegible] الانعدام محلها [illegible]
[illegible] وكذا اذا قطعنا جسما [illegible] سطح الاعلى [illegible] سطحا [illegible]
[illegible] الخطوط والنقط [illegible] الاطراف [illegible]
القطع [illegible] وجودها [illegible] الاطراف امور اعتبارية [illegible] وجود [illegible] انا نقول [illegible]
اعتبارية [illegible] الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات [illegible]

الكون بعد انه يحل [illegible] في التشخص بعد انه يكفي [illegible] والموضوع من علة التشخص اما العرض فكما في تشخصه الى موضوعه
لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا [illegible] مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه مكتف عنه لوجوده
او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوع في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة وقد ضعف
والمستغني عنها كما في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون الشيء عرضا هف [illegible] وفيه نظر لان [illegible] المستغنى
عنه في الوجود [illegible] لانه مكتف عن موضوعه [illegible] من غير حاجة الى الموضوع [illegible] او التشخص
[illegible] الوجود من الفاعل [illegible] لان الاحتياج اعم من الاستفادة [illegible] ان التشخص مفتقر
الى الوجود [illegible] الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته واللوازم والا لانحصر نوعه
في شخصه ولا لما يحل فيه والآثار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا المنفصل [illegible] الا ان نسبته
الى جميع افراده على السوية فكون [illegible] تشخص هذا الفرد دون غيره ترجيحا بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يكون
[illegible] فلان [illegible] تشخص [illegible] الدور [illegible] والقول [illegible]
ان يكون محل العرض على سبيل [illegible] علة معدة لتشخص [illegible] مثل هيولى النفس
[illegible] في الاول [illegible] بالواسطة او بلا واسطة [illegible] والقول يكفي
الجواب [illegible] العرض [illegible] لزم الدور [illegible] على تشخصه [illegible]
ليس متوقفا على حلول ما يحل فيه [illegible] الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على
[illegible] الدور [illegible] المنفصل [illegible]
ان يكون [illegible] النفس [illegible] عرض [illegible] نوعه [illegible] تشخصه
ولو ثبت ان الموضوع من علة تشخص العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال [illegible] الموضوع تشخصها
[illegible] الى موضوع [illegible] موجود في الخارج وما لا يكون كذلك [illegible] وجود التشخص خارجيا [illegible] العرض
[illegible] الا بموضوع بعينه فلو انتقل من هذا الموضوع المعين [illegible] العرض [illegible] ضرورة انتقال [illegible]
[illegible] والقول [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] موضوعات متعددة [illegible] يوجب تشخص العرض الواحد [illegible]
زوال [illegible] وحصول الاخر [illegible] تشخصه بالثاني [illegible] والكون التشخص [illegible]

وغيره من المغيبات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على
امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يجب عليه الانتقال من حيز معين
لكن هذا الحصر ممنوع لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز الكلي المبهم لا وجوده في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص ما لكن الجسم اذا تحقق وجوده
لا في حيز بعينه فلو انتقل عنه لانتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا بناء على خاصة الحيز الخاص بل لا من حيث الحيز المعين للتحيز
لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى بانتفاء المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول انما يلزم هذا لو ثبت ان الجسم
لا يحتاج في وجوده ولا تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده مع تشخصه الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده وتشخصه الا في
موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم محتاج في تحيزه الى الحيز فقلنا هذا الاحتياج في نوع العرض ايضا فانه يجوز ان يكون احتياجه لتعلق
العرض من الموضوع الاحتياج اليه من حيثيته التي هي من لوازمه او من غير ذلك من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتم
من الدليل مع ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك في الفرق المذكور [illegible] ويمكن
ان يمنع النقض بانا لا نسلم ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يكفي ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لان المشخص [illegible]
الجسم المشخص قد يجاوز [illegible] مع انه لو كان الموجب للتشخص لما يكون الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا تشخصه الى [illegible]
معين وجوابه انه يلزم في الحيز من ذلك [illegible] فيتبادر ان تشخص الجسم بذاته واما المنع فبان المراد بالتشخص
اعراض مكتنفة بالتشخص او امور متعلقة بها يحصل منها صورة في الذهن جزئية مطابقة للمشخص [illegible] الا الشخص بعينه
انفصال النوع يسمى تشخصا وفيه ذلك في بحث التشخص فالاشكال ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر شخصي جزئي ولا يمكن
ان يحصل بكل الصور فالمترتبة من جزئي الحيز في ذات الشيء وكل الجزئي لا يحصل منه التشخص لانتفى التشخص وانتفى بانتفائه التشخص ايضا
اختلف في ان العرض هل يمكن ان ينتقل بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع والمصنف اختار مذهب الحكماء
فقال وقد ينتقل الى المحل بتوسط محله كالسرعة والبطء فانهما حالان في الحركة وبتوسطها حالان في الجسم وكالخشونة والملاسة
فانهما عرضان [illegible] الكيف حالان في السطح وبتوسطه حالان في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة
بالمقاومة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان النقطة نهاية الخط والخط نهاية السطح
لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدميات ولو سلم فليس الجواهر الا اعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة
والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطء ليسا عرضين زائدين على الحركة فانهما عبارتان عن الحركة

الحركة المتخللة بسكنات اقل او اكثر باعتبار ما يسمى بطيئا او سريعة ولو سلم ان السرعة والبطء ليسا لتخلل السكنات فنطلق [illegible]
انواع مختلفة والسرعة والبطء عايدان الى الفصول [illegible] دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى
حركة اخرى [illegible] المعينة في زمان اقل او اكثر [illegible] المختلف باختلاف الاضافة فيكون السريع بطيئا بالنسبة الى الاسرع وبالعكس
فليس هنا عرض خاص هو الحركة وقد يقوم السرعة والبطء [illegible] بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع
له في التحيز [illegible] به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض
بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر [illegible] لا تسلسل الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح قيام بعض الاعراض بالبعض ليس
اولى من قيامه بالمحل بل كل من الجوهر [illegible] بان يكون [illegible] وهو معنى
القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون
الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهيته [illegible] الاختصاص معقولة لنا [illegible] اختصاص البياض بالجسم لا بالحيز وتحقيقه
[illegible] ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا [illegible] والا لزم اشتراط الشيء بنفسه [illegible]
[illegible] التحيز [illegible] الجوهر [illegible] فقد [illegible] قيامها بالجوهر بقيامها بالجوهر
[illegible] اشتراط الشيء بنفسه [illegible] التحيز القائم بالجوهر فيكون قيامها بالمحل [illegible] قبله وهكذا
[illegible] وصفا [illegible] قيام العرض بالجوهر [illegible] الانواع فيه
[illegible] يجوز ان يكون الاختصاص [illegible] بعض الاعراض بان يكون بعرض نعت العرض [illegible]
[illegible] والسرعة والبطء للحركة ولا وجود [illegible] الاصغر [illegible] من النقطة فانها موجودة
[illegible] الجسم الطبيعي [illegible] الجوهر القابل للابعاد الثلثة [illegible] بالابعاد الثلثة [illegible]
[illegible] الابعاد [illegible] الاقطار [illegible] والاقطار ودون الوجود [illegible] الابعاد
[illegible] موجودة فيه [illegible] موجودة فيه [illegible] المكعب [illegible]
الجسم باعتبار [illegible] الابعاد [illegible] الجسمية الطبيعية [illegible] المشهور [illegible]
[illegible] ان يفرض فيه الابعاد الثلثة [illegible] الاقطار [illegible]
الجوهر [illegible] فرض الابعاد الثلثة [illegible] يكون [illegible] الابعاد [illegible] المذكور [illegible]

انا المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو جوهرا قابلا للابعاد كيفية لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح
عليها قبيل لخروجه عن الحكم بالجوهرية ان الجسم التعليمي يعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فصول الجسم الطبيعي اما مفرد
وهو الذي لا يتألف من اجسام او مركب وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد
قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة فيه حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل فقط
ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام وان لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية
وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات
حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات
حاصلا بالفعل اصلا ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهية
وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل
دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان
جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة
فقط كالخطوط الجوهرية متصلة في جهة واحدة او في جهتين فقط كالسطوح الجوهرية كذلك واما مختلطة منهما فقط او من كل
منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب الى واحد منها احد وانما المشهور مذهب الحكماء هو اذا ابطل
الجزء الذي لا يتجزى اعني وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وصحوا مذهب محمد الشهرستاني
ايضا لا داعية بالضرورة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات الستة العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى
اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط وما يدل على نفي الجزء الذي لا يتجزى مطلقا
يدل على نفي وجود الخط والسطح الجوهريين والعهدة في اثبات المذهب الذي اختاره ايضا ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك
ابتدأ به واعلم انه لم يعمم ابطال الطريقين احدهما ما يدل على نفي وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يلي
منه جهة الفوق غير ما يلي منه جهة التحت وكذا ما يلي منه جهة اليمين غير ما يلي منه جهة اليسار وكذا ما يلي
منه جهة قدامه غير ما يلي منه خلفه فالمتحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لانا لا نعني بما يلي منه
الجهات الست هو الطرف اي ما منه يلي المفرد في اطرافه الى ان يقال ان هذه فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف

الاطراف ان كانت داخلة في ذاته لكان الانقسام لازما والا فحال فيه الطرف الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والاول
انقسام كما ان احد الطرفين حيث الالتفات يرى ما يراه الآخر وهو يقع بالضرورة فلا بد ان يتميز من ذاته شيء عن شيء فيكون منقسما
ولو وهما هذا الدليل كما يدل على نفي الجزء الذي لا يتجزى يدل على نفي الخط والسطح الجوهريين واذا انتفى الوجود حكما
امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على نفي النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير
متحيزة بالذات وغيرها انما هي للملازمة والعرضية كالهيئات في الجهات والاطراف فيها هو متحيز بالذات وما في الملازمة والثاني
من الطريقين ما يدل على نفي تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله لحجب المتوسط
يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون هو الطرف
لاحد طرفيه فقط والتداخل مح والا لم يفد التأليف زيادة حجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام
الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فينقسم فيه الوسط شيئان فينقسم هو
المفروض والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترا من ثلثة كانت او خمسة
او سبعة او تسعة او غيرها كذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا اجمع التباعد ولو فرضنا تحركا كل منهما الى الآخر
مركزه على التساوي في السرعة والبطء والابتداء ولا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ملاقاتهما في ان يكون احد الجزئين بتمامه
على الطرف والآخر باسره على الوسط والا لم يتساو الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما
وشيء آخر منه مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء المفروضة من الجانب وجب ان يكون
بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها
غير منقسمة فرضا وانه يرجع لانقسام مع الجزء الذي يمنع وجود الجزء الذي لا يتجزى بل منع مع ما فرض معه من تركب الجسم
من اجزاء وترية من حركة ترتيبها على السواء فيلزم بسببه استحالة المجموع ولا يلزم الجزء الا ان يقول قد تكرر في سيف انه اذا
لو سلم المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون الاجتماع لبعض مع بعض لا لو لم يلس الاجتماع في حكمي
بنفسه ... ولا شيء من جزء سوى الجزء الذي لا يتجزى فيتعين انه لو انطبق التباعد يعني لو فرضنا
مركبا من اجزاء شفعي اربعة كانت او ستة او غيرها كذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا اجمع التباعد ولو فرضنا تحرك
كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع التحاذي لا بد

ان يكون بين الجزئين المتوسطين او لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا ثبت [illegible] الحركة بل لا بد ان يتحاذيا
على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم
انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزم منه ما شهد الحس بكذبه من التفكيك لما قام البرهان على نفي الجزء الذي لا يتجزأ
اراد ان يشير الى ما الزم الحكماء بعض القائلين به مما شهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا
دائرة حاصلة من حركة الرحى او الطوق العظيم منها او من كل خط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزأ فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي
على الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء لزم انقسام الجزء وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا
من مسافته فننقل الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسام
وان تحرك الكل جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم
وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء
فيلزم ان يتفكك اجزاء الرحى مع ان الدوائر محيط بعضها ببعض فتظهر وكل من افراد الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق
العظيم منفك ويتشعب الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه فقالوا ان الرحى يتفكك عند الحركة [illegible] الفاعل المختار
يلصق بعضها ببعض والا شعر الحس به [illegible] التي تقع فيما بين التفكيك وسكون المتحرك [illegible] يلزم سكون
المتحرك فاذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه فرسخين [illegible] ان الشمس قد سارت
في هذه المدة ربعا من الدور فقد قطعت حركة الشمس وقطعها مسافة [illegible] ان تحرك الفرس جزءا او اقل
او سكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس [illegible] التي قطعتها اعني ربع الدور [illegible]
فرسخين بالالف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس
يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر زمنها وقلتها [illegible] لان سكنات [illegible] حركات الشمس
[illegible] فيكون [illegible] سكنات [illegible] سكنا فقط والاقل من [illegible] سكنا واحدا [illegible] لكن
لا يحس بكونه اصلا والثاني انتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة [illegible] فيمتنع الخط
فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها [illegible] باطنها فاذا انطبقت هذه الدائرة دائرة اخرى [illegible] على الجرم المحيط
كما طرفا ظهرها وباطنها [illegible] الانطباق عليه [illegible] فيكون [illegible] الجعل

ووجه ان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزأ يمتنع
جعله دائرة وامتنع ايضا جعلها [illegible]
[illegible] على القول [illegible] الاطراف
[illegible] بعضها الى بعض [illegible] واحد
منها [illegible] فيمتنع جعل الخط
[illegible] فاذا جعلنا دائرة [illegible]

بجعل الدوائر محيط بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا بد ان اجزاء هذه الدائرة
العظيمة جدا على الاجزاء الدائرة المفروضة [illegible] كونها صغيرة جدا [illegible] على ظهرها مع [illegible] في باطنها [illegible]
لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا بانتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يغلط في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة
مثلا مضرس وليست بدائرة حقيقية ولا يخفى ما فيه بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن
للقوة الحاسة ادراكه او لو لم يكن كذلك لم يقبل القوة الحاسة ادراكه ولم يكن عدم ادراكه الا علما بعدمه كما في الذرات
المبثوثة في الجو والاصوات الخفيفة جدا [illegible] ان التضريس في محيط الدائرة [illegible] الحال الذي هو شرط
الاحساس [illegible] قول السيد [illegible] ان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان
مساويا له او اكبر فكيف [illegible] الجزء [illegible] والنقطة عرض قائم بالمنقسم [illegible]
الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ [illegible] ما الزم القائلين به [illegible] التي التزموا [illegible]
الاولى ان النقطة موجودة [illegible] والاطراف كما سيجيء في صدر الكتاب فان كانت [illegible] وضع
لزم الخط وان كانت عرضا [illegible] لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم اما ان يكون منقسما او لا
[illegible] الخط [illegible] الجواب [illegible] انقسام الحال بانقسام المحل [illegible] حلول [illegible] حيث ذاته المنقسم
وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث [illegible] والحركة [illegible]
بعينها مطلقا جواب [illegible] الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا
لان الماضي والمستقبل من الحركة معدوم [illegible] الماضي فلانقضائه والمستقبل [illegible] لا بد ان يكون الحركة الموجودة
في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل [illegible] على الاخر [illegible] فيكون [illegible] ثم الكلام في الحركة
التي [illegible] موجودة في الحال [illegible] المسافة التي وقعت
الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة [illegible] المسافة التي
وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزأ وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال [illegible]
[illegible] في الحال [illegible] مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدوم [illegible] مطلقا بل معدوم في الحال
[illegible] مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان [illegible] موجود [illegible] الحال والمستقبل في

الذرات

الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا
تحقق له في الخارج جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن اما المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود
فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان لان الماضي صار معدوما
والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم ان يسبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود
فلم يكن بتمامه موجودا وقد فرضناه موجودا هذا خلف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة
والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي
الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم بل الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما
في الحال نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال دون الاستقبال والاخير ظ البطلان
وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر او يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا
المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد في زمان اصلا لم يكن
موجودا مطلقا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه
وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا وهذا معنى قوله
الحجة الثالثة كذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود
للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة كذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا وقد سبق الجواب ان
المذكور ان [illegible] بمعنى ان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة ولا اجزاء
لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حين من الحدود المفروضة حينا فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى [illegible]
الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى الاجزاء [illegible]
يقبل الانقسام هو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة من الاجزاء التي لا تتجزى لم يكن موجودة بمعنى انهم لم يستدلوا بوجود الحركة على ثبوت
الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على انتفائه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة منه لا تجزى
فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه

لانه لم يقطع بعد شيئا من المسافة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه حينئذ قد انقطعت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف
بالحركة فيها فاذن لا يوجد الحركة اصلا والعجب ان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول
زمان حصوله في الجزء الثاني الا ان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكان الثاني فاذا حصل له وكل
يوصف بالحركة وينقطع متى الحركة بالجوهر الثاني في المكان الثاني فالمتحرك في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف
فيه ايضا بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة من الاجزاء التي لا تتجزى انها لا يكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا
تتجزى في الجسم هو النظام وهو لم يقل بالجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف
على ادلة نفاة الجزء [illegible] اضطر الى الحكم بان كل جسم
فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن انه جميع الانقسامات
التي [illegible] حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى
لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل لا يكون من الانقسامات شيء حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون
الجزء [illegible] كتب المعتزلة ان الجسم
عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغيرها من الاعراض قلنا نعم الا ان عنده [illegible] الاعراض فان [illegible] الالوان و[illegible]
الاستعدادات والآلام واللذات [illegible] حقيقة الجسم [illegible] واما الالوان والاضواء والطعوم
والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح
بان [illegible] كل جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان مثل الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت [illegible] صارت الجسم
الكثيف [illegible] ما تقدم من [illegible] اثبات الجزء التنقض بوجود المؤلف [illegible] فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء
مثلا بحيث يصير المركب منها [illegible] الابعاد الثلث [illegible]
يكون [illegible] بالفعل فان قيل مذهب النظام ان
الجوهر الفرد [illegible] الا في ضمن الجسم [illegible] مركب من جواهر غير متناهية قلنا بعض الطاعم
[illegible] اجزاء من الجسم [illegible] النظام [illegible] بعضها [illegible] فلزم ان يقول
لا يصير المركب من الاجزاء التي [illegible] الاجزاء [illegible] فلا يحصل منها جسم قلنا

لكنه القول ببطلان جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فيعرض
الكلام في تلك الاجزاء فيقع بينها شيء وهو انه لا يقول بتداخل تلك الاجزاء الغير المتناهية فلم لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء لا تتناهى متداخلة
ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية
كما تقرر آنفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست على
هذه الصفة فلا يفيده [illegible] وتصحيح التقريب الى المطلب يعني اذا تساوت [illegible] الاجزاء [illegible] فلان هذا الجسم
له حجم متناه والاجزاء [illegible] الحجم الذي [illegible] حجم متناه لتناهي الابعاد والاجزاء غير متناهية على زعمه [illegible]
بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه
الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هذا خلف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم [illegible] لا يستلزم [illegible] ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد [illegible] يجوز ان يكون الازدياد
بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي لا توجد في الاعداد [illegible]
الاعداد [illegible] في الاحاد لان نسبتها عددية [illegible] واجيب بان تلك الاجزاء [illegible] لا نسبة لبعضها الى بعض
[illegible] المؤلف منها وجب ان يكون [illegible] في [illegible] والا [illegible] حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض [illegible]
[illegible] كانت [illegible] لزم [illegible] بعضها [illegible] كانت [illegible] وهو الموجب
لازدياد الحجم والمقدار [illegible] نسبة مؤلف منها الى المؤلف الآخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبا [illegible]
انه يدفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف [illegible] ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا
قطع البطيء بعض جزء آخر [illegible] بشهادة الحس [illegible] هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام
بل هو جار [illegible] الاجزاء [illegible] بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزم [illegible] سكون المتحرك الا انهم يلتزمون
تخلل السكنات فلا [illegible] بعدم لحوق السريع البطيء مع قوله انه لا ينقطع الا في المسافة الغير المتناهية في زمان متناه وجها
[illegible] صاحب المواقف [illegible] ويلزمه [illegible] عدم
المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء [illegible] المسافة المتناهية المقدار [illegible] مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة

[illegible] فلا يمتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها والا بعد قطع نصف نصفها وهكذا
[illegible] لا يمتنع قطعها [illegible] زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذ المتوسط [illegible] مسافة فليلة [illegible]
مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء فيقطعها والضرورة تقضي ببطلان الطفرة
بجكن [illegible] المتحرك [illegible] الى الطفرة [illegible] فيقطع المسافة بان يحاذي بعض
اجزائها دون بعض [illegible] منتهى الجزء بانا [illegible] تقضي ببطلانها [illegible] ما [illegible] من القول بتفكك
الرحى [illegible] وهو [illegible] الطفرة [illegible] اجزاء [illegible] اجزاء بيض
[illegible] الاجزاء البيض [illegible] لا ينافي [illegible] من الطفرة [illegible]
[illegible] البيض [illegible] بل [illegible]
كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل
المسافة والزمان [illegible] فيه [illegible] كما ان المسافة [illegible] الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع
قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها [illegible] الى الاجزاء الاساسية [illegible]
من [illegible] والزمان [illegible] بل [illegible] الانقسام الى غير النهاية فانه قبل [illegible] بان القول بالاساسية [illegible]
[illegible] في الجسم [illegible] الطرفين من الاطراف [illegible] يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية [illegible]
[illegible] الجسم يكون [illegible] متناهية فلنا [illegible] القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم الانقسامات
الغير المتناهية [illegible] الجسم [illegible] بين [illegible] التداخل [illegible] النظام [illegible] التناسب
[illegible] نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء [illegible] بعض الاجزاء في بعض فان الضرورة تقضي
ببطلانه [illegible] تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ اصلا [illegible] ان الجسم
[illegible] متصل [illegible] المنفصل فيه [illegible] وجود الجزء الذي لا يتجزأ [illegible] يكون الجسم [illegible] لا الانقسامات غير متناهية
[illegible] الانقسام الى [illegible] الانقسام [illegible] والا لزم وجود الجزء الذي [illegible]
الانقسامات التي [illegible] بالفعل [illegible] منفصلة [illegible] الفعل
[illegible] تركيب [illegible] من اجزاء غير متناهية المقدار [illegible] الجسم المتناهي المقدار

الذي قسم الهبا وذلك على ما قيل ما قال المتكلمون انه معقود بين اللانهاية حيث تشابهت منه انه وجود ما لا انتها له في الخارج حال
مطلقا عند جميع فليس معناه عند جمع الآن تأثير القدرة لا يصل اليه الا لكن انه يجري وزنه بل يلزم مرتبة يصل الهبا تأثير القدرة
عكس وصوله الى مرتبة الفرد فوقها كما في الانتهاء الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص
من مذهب الحكما وهو ان الجسم متصل في نفسه فابطل القسمة الى ما لا اساس ثم ان القسمة اما انه يوجب انفصالا في الخارج اولا
فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصل بالنفوذ
فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة
الخارجية وربما يسمى بعض القسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل الكلي والوهمية ما هو بحسب التوهم
جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه لاختلاف
عرضين قارين اي مجتمعين في محلهما باعتبار نفسه الا باعتبار الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين
اي غير مجتمعين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كما ستبين اولى ذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة
بحسب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج اذ محل السواد يجب ان يكون مغايرا
لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم يجب ان يغاير ما يحاذيه او يماس منه جسما آخر واكتفى انه لا
يوجب انفصالا في الخارج الا ان الجسم ... متصلا واحدا في نفسه ووقوع ضوء على بعضه او ملاقاة جسم آخر او محاذاة في تمام
بالفرض ... لا يصير ... جزئين منفصلين ... الآخر في الخارج حتى اذا ازال عنه ذلك الامر ... الى الحالة الاولى صار متصلا
واحدا ... ما يغير ... في الخارج بحسب ... الجسم ... متصلا في نفسه واحدة
... انه ... انقطاع الحركة ... من المغايرة ... بحسب العقل لا بحسب الخارج ... ما ذكر من الادلة
لا يدل على ان الجسم ... بل القسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه ... بل القسمة الوهمية ... الى ... الجزء ... فاراد
ان يبين ان الجسم ... بل القسمة الوهمية ... بل القسمة الانفكاكية ايضا فقال ان القسمة يعني القسمة الوهمية باقسامها
ما هو بمجرد فرض العقل ... او بمجرد توهم الوهم جزئيا ... حامل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين ... القسمة
الثنائية ... على ... لطباع المجموع وطباع الجزء الخارجي الموافق له في الماهية فيجوز ... على الجزئين المتصلين المفروضين
في ... ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الوهمي والجزء الخارجي الموافق له في الماهية من الانفكاكية الرافع للاتحاد

ملاقاة بين ذاته

لا ... والانفصال لجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب من يقول ... واتباعه ... مباده
الاجسام البسيطة ... صغار صلبة ... في الوهم بحسب الجهات الثلث ... للتجزية بحسب الخارج وان الجسم
البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها ... متصل في نفسه بالحقيقة ... بل الانفصال الحقيقي
بل الانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الحقيقي ... متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولكان
... انه ... يمكن ... الجسم ... على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لجواز ... في الجزئين
المتصلين ... بقوله والامتناع الانفكاك لعارض العصمة الامتناع الذاتي يعني انه يمكن المانع لا يكون الا ... بين الجزئين المتصلين
الفرضيين في الجزء المقسوم ... الفرض نوع ... كل الجزئي شخصه لانه لو وجد ... الماهية
... بل لا انفصال الانفكاكي ... مانع ... المانع ... المانع لا انها بل ... عارضا مفارقا
فلا ... امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا ينافي الامكان الذاتي المنافي للعقول الذاتي الذي هو مقصود ... الدليل
مبني على ان ... في ... الماهية ... الخارجية ... الحكمة ... ان ... بان ... منه
ليس الا ... النوعية ... الشخصية ... بحقيقة الجزء الخارجي الموافقة للماهية ... الدليل فيه ... بحسب الخارج
الموافق ... مانع من ... القبول ... شخص ... الجزء ... لا الانفصال ... جزئيه
المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقد الشرط واجيب ... المانع لا يكون الا ... والامتناع لعارض لا يمنع القبول
الذاتي ... ان الجسم شيء واحد ... متصل ... منفصل ... كما هو عند الحس بقبوله الانفكاك الوهمي و
الانفكاك ايضا ... الاساس ... المتاخرين ... الجوهر المتصل قائم ... شيء آخر وهو الجسم
المطلق ... مع جوهر بسيط ... فيه ... في الخارج ... الاتصال والانفصال عليه ... التبيين
... من ... جوهر ... الصور النوعية التي الانواع الاجسام ... الافتقار المطلق
هذا المذهب ... الى ان كل الجوهر المتصل ... جوهر ... بالهيولى ... ما ... كل
جوهر ... الالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم ... ان كل الجوهر المتصل ... انه
الذي ... بالمنفصل ... الانفصال ... كل جوهر ... متصلا ... في ... شيء مشترك
بين المتصل الاول وبين ... المنفصلين ... في حال الاتصال ... الجسم ... اما

الجسم بالفعل وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه واجاب المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي انفصال الجسم وقبوله
الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة [illegible] وجوده بالاساطين لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود
مواد لا تتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا من مادة ذاك بعينها او غيرها والثاني مستلزم
ان يكون الشيء الواحد بالشخص [illegible] واحدة [illegible] فتعين ان تكون مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل
حادث عندهم مسبوق بالمادة فيكون لتلك المادة ايضا مادة ثابتة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا او يلزم ترتب امور
غير متناهية وهو التسلسل [illegible] فان فرضت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدوث مادتين للجسمين المنفصلين
حدوث جوهرين المنفصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لا [illegible] جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين آخرين لا من شيء
وهو معنى بطلانه [illegible] مقصودهم اعني اثبات وجود [illegible] باق [illegible] كانت موجودة قبل الانفصال لزم [illegible] الجسم
على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا يتناهى عددها [illegible]
يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل [illegible] لتوقف [illegible] الانقسام [illegible]
شخصه هو عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال [illegible] بالعرض [illegible] عند الاتصال الواحد
منفرد عند الانفصال [illegible] موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد [illegible] على اجزاء
بالفعل وانما يلزم [illegible] موجودتين فيه بالفعل [illegible] موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال
بالواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه [illegible] المادة [illegible] هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المنفصل المتعدد
متصل متعدد [illegible] المتصل الواحد والمتعدد [illegible] الصورة [illegible] المتصل الواحد حال
الانفصال [illegible] حال الانفصال [illegible] جوهر [illegible] بالهيولى [illegible] الجوهر المتصل بالصورة الجسمية
والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية [illegible] الجسم [illegible] قبل انفصال الجسم عبارة عن كونه
بحيث [illegible] يكون له مفاصل واجزاء بالفعل [illegible] انفصاله [illegible] بالاتصال [illegible] من الادلة
المذكورة [illegible] الادلة المذكورة [illegible] الاجزاء بالفعل [illegible] الانفكاك [illegible]
الخارجي [illegible] الجسم [illegible] بان الانفصال [illegible]
ذاته [illegible] على كونه متصلا بالمعنى المذكور [illegible] الجسم [illegible] متصلا لم يكن بحيث [illegible] الابعاد الثلثة

الثلثة [illegible] الابعاد [illegible] ما هو المشهور [illegible] ان يكون لازمه [illegible]
الانفصال [illegible] لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته [illegible] ان [illegible] بل [illegible] الابعاد
الثلثة بالمسافة هو الجسم التعليمي [illegible] في الجهات الثلث والجسم الطبيعي [illegible] بالقابلية
[illegible] كونه معروضا للجسم التعليمي في [illegible] الانفصال [illegible] الجسم التعليمي [illegible]
قبل الانفصال [illegible] الجسمين التعليميين [illegible] بعد الانفصال [illegible] الابعاد الثلثة
[illegible] الجسم الطبيعي [illegible] الجسم التعليمي [illegible] الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد
متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد ومع الصورة المتعددة متصل متعدد
[illegible] الصورة الجسمية [illegible] الانفصال [illegible] عند الانفصال وحدثت صورتان
[illegible] المتصل [illegible] الجسم التعليمي
[illegible] الجسم الطبيعي [illegible] موجود باق [illegible] الجسم
بل نقول [illegible] الجسم [illegible] الانفصال [illegible] الثلثة [illegible] الانفصال [illegible]
[illegible] الابعاد [illegible] الانفصال [illegible] الثلثة [illegible] من الجسم [illegible]
[illegible] الوحدة هو بعينه حال الكثرة [illegible] هو بعينه عند
الكثرة [illegible] الانفصال [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الاخر [illegible]
[illegible] التشخص [illegible] الكثرة هو بعينه عند الوحدة [illegible]
فقط [illegible] المجموع [illegible] التشخص [illegible] التشخص [illegible] الجسم
عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم فقط [illegible] الاخر [illegible] الكثرة
[illegible] بالكثرة [illegible] زوال [illegible] المجموع [illegible]
[illegible] بانعدام تشخص [illegible] الاخر [illegible] المجموع [illegible]
المجموع [illegible] بدون تشخص [illegible] الجزء الاخر [illegible] المجموع [illegible] باق

[illegible] الاوصاف
[illegible] حالي الوحدة
[illegible] الكثرة [illegible] ينعدم [illegible] اوصافه وما
[illegible] زوال التشخص [illegible] هو باعتبار زوال
الاوصاف [illegible] سل

ثم ان التي الوحدة والكثرة اما هو مقدم لتشخيص الجزء لا الثاني لا الاثنين الذي هو جزء من المجموع والحاصل انه تشخيص كل من الجزئين
مركب من هيولى وصورة ... وعارض يعرض به امتياز عن الاخر والعنصري نفس المجموع هو المعروض وضده ونحو ذلك وكل جسم
بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه والخروج عنه في سيرها ما الحصول فيه عند الخروج على
اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد ... وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه ان فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه
من الامور التي ... لا يمكن جسم الا في مكان والا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله
في مكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه والا لما ... الامكنة ... السوية
بل لا بد من مخصص وهو المراد بالطبيعة فهو مكانه الطبيعي فلو فرض خروجه عن ذلك المكان ... المقتضي
طبعه ... فاذا خلي وطبعه ... باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول
ان تاثير ... من الامور الخارجية التي يعرض خلوه عنها ... مع طبعه يكون موجودا ... ان
يكون حاصلا في مكان ... وان لم يكن ... الامور الخارجية جاز ان يكون حصوله في مكان معين من ... علم
اما باتجاه او باعتبار ... جميع التاثيرات التي لا يكون ... علة
او من غيره اعتبار الاولي بل ... ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ... تاثير الفاعل في وجوده ... وجوده ...
يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده ... تاثيره في حصوله في مكان معين ... الامور ... لا
يتوقف على وجوده ... وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها ... في شرح
الاشارات فالفاعل ... الجسم ... في مكان ... جسم لا في مكان ... تاثيره في حصول الجسم في
مكان معين ... تاثير الفاعل في وجوده ... من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده ... الاين من لوازم
وجود الجسم ... الاين ... تاثير ... لوجوده ... من تمام ...
المفروض الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه ... ممكنة ... الجسم ... ان يكون ... نفس الامر
فلا ... الجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل ... مكانا طبيعيا ... التقدير ... الا ... الاطباق
الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فان ... مواضع معينة ... الامكنة ... فان الجزء ... مثلا
ربما يستقر في جزء من مكان الماء وربما يستقر في جزء اخر منه مع جريان ... وكذلك في الاجزاء ... من ... جدا

بيانه

تنبيه تفسير ... والايجاب

او باعتباره ... وكل ... الاختيار ... او يجب
ان تخليته الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا
فرض الجسم موجود ... ايجابا ... ح

او وخلت وطبعها انفصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فمنها ذوات اجزاء موجودة ثم ان خلي وطبعها لكن النقض بالمركبات
الواقعة في الامكنة فيها اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا دفع له ... تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط
يقتضي مكانا طبيعيا الا ان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب ... ثم اذا لم يكن ... الثقال ...
الا ما ذكرنا ... اما محيطا ... الطبيع اذا ... اقول ... الدليل ... الدعوى ...
و ... بين ... ليس شيء من الامكنة ... دون ... يتصور ... طالب له طبيعة دون ما عداه
... الفوق ... مركز الارض لان الجزء ... الطبيعة الارضية
طالبة ... الارض ... الطلب ... حتى يلتقيان
في وسط ... ولو فرضنا ان الارض ... من المكان الذي هو فيه الان ... منه
... الجزء ... ثم ... اجزاء ... بينهما ...
بعضها الى بعض ... بحيث ... جميع الاجزاء ... الجزء الواحد ...
الا ... ان يكون ... من جميع الاجزاء ... ثم ان جميع الاجزاء ... كل ...
الارض ... ان يكون ... الكرة ... المكان ... البعد ... الجسم
مكان ... محيطا بجميع الاجزاء ... في مكان ... المكان ... الجسم ...
فليس ... في مكان ... بالحقيقة ... من الاجسام ... انتهى ...
لا يكون المكان الطبيعي للجسم ... فرضنا ... ذلك لان الجسم ... وخلي وطبعه
فان طلب ... الان ... وطبعه ... اقول ... الطلب للمكان ... الدعوى
مكانا طبيعيا ... المكان ... فان طلب المكان ... المكان فهو مطلوب ... اذ ... الان
... فلا ... شيء ... او
... المكان الطبيعي ... الجسم ...
فلا ... مكان المركب مكان الغالب

تخصيص

لا فيها

فلا

لانه ... طالب ... الاقرب ... فالاقرب ... ح ح

او ما اتفق وجوده فيه فالواجب للمركب مكان جزء امكنة البسائط لان التركيب العنصري زيادة في وجود الاجسام فلا اختصاص

بسببه المكان زائدا على ما كان للبسائط فان امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب ان تساوت فيه قوة الميل

الى امكنتها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه

وان كان الثاني فالمكان الغالب فانه يقتضيه ما عداه وهو كذب الى مكانه فيكون الكل اذا اخلي وطبعه الى ذلك المكان واعترض عليه بانا لو فرضنا

المركب [illegible] البسائط لو افترق حصل في المكان الذي اتفق وجوده فيه بل يعود الى طبعه لا يمكن اجتماعها في لعدم المرجح فلا يكون له كل

المكان الطبيعي لا نقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في

مكان وحصلت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى امكنتها لا يكون ذلك المركب في مكان اقرب منه [illegible] الامكنة البسائط

بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسيط فيغلب ذلك البسيط ترجيح سائر البسائط وكذب الى مكانه واما ثانيا فبانه

يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان اخر المطلوب وكذا الشكل بعينه يكون ان لطبيعة كل جسم مكانا طبيعيا كذلك

له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له مع هيئة

تلك الاحاطة هيئة وهي الشكل [illegible] ثم ان ذلك الهيئة لابد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلته الطبيعة

الجسم الخير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد [illegible] لطبيعة الجسم العنصري تناهي ابعاده وما عرض [illegible] حتى

يكون [illegible] مستند [illegible] اذا لا يكون عارضا له [illegible] ثم هو العيب [illegible] في وجوده الملازم

الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور خارجا عن الفاعل بانه البعد [illegible] المكان من لوازم وجوده

من حيث هو وكذلك تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث انه [illegible] الاستناد الى ذات الشيء ولم يكن الا [illegible]

لكانت امرا غريبا فطلب الخلاف [illegible] من حيث هو [illegible] وجود هو اللازم من [illegible]

الشيء ولا يكون امرا غريبا [illegible] الاشكال [illegible] على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد

بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب فتفطن والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة

في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فقد يختلف الاجزاء فان المضلع

من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فلانا لا نسلم ان تأثير

تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد يكون واحدا لم لا يجوز ان يكون مختلفا بحسب الجهات المختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها

في القابل الواحد امور مختلفة [illegible] على تقدير صحة ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا امر واحد

المعارضة فبتقرير ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لاشتراكها في ان الشكل يستلزم [illegible] في الطبيعة كما ان اختلافها

في الشكل يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل [illegible] المعلولات [illegible] لا يستلزم — الاختلاف وجه

اتحاد العلل فانه يجوز اشتراك المعلولات [illegible] الاشتراك في العلة في الطريق الاول يستلزم اختلاف المعلول [illegible]

لكن [illegible] والشكل [illegible] الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة واما النقض فبانه [illegible] الشكل الطبيعي [illegible]

[illegible] باعتبار [illegible] المقادير [illegible] مستند الى الطبائع ولابد [illegible] الشكل المطلق يمكن

ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية

واما النقض [illegible] الارض بسيط وليست بكرة [illegible] والماء واجيب بان شكلها الطبيعي هو — خارجها

الكرة الا انه [illegible] والامطار والسيول [illegible] الارض [illegible] اليبوسة التي [illegible] حافظة لما حصل

[illegible] فلا يجبر [illegible] شكل الارض [illegible] المقتضي [illegible] فيكون [illegible] شكلها الطبيعي [illegible]

[illegible] الطبيعة [illegible] الشكل [illegible] اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل الغريب

المانع من الشكل الطبيعي [illegible] الواحدة [illegible] لشيء [illegible] حصوله لكل شيء [illegible] واجيب بان الطبيعة

اقتضت شكلا مخصوصا [illegible] كيفية حافظة للشكل [illegible] الاقتضاء الاول [illegible]

[illegible] الشكل [illegible] الكيفية [illegible] حافظة للشكل الغريب [illegible] عن العود الى الشكل — الكيفية

الطبيعي [illegible] الافلاك [illegible] الكوكب [illegible] مختلفة [illegible] الكواكب

المختلفة [illegible] القمر [illegible] جانب من الفلك [illegible] جانبا

بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى الطبيعة الواحدة — فعل

بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى اقتضت [illegible] كرة اخرى

تختص بالكوكب او تدويرا او خارج مركز [illegible] وكل ذلك [illegible] الفلك الاول [illegible] فلم يختلف [illegible] المختلفة [illegible]

الا الاختلاف المواد او الاختلاف لاستعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك واجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور [illegible] بعض

العـاربه مستند الى اسباب بعود الى الفاعل كما اجاب المصنف اذ الامور بعود الى الفوابل لكن ينبغي عليه انه يلزم اجتماع صورتين
نوعيتين في الكواكب والقمر ويرد الخلع والكرة وسوى ذلك وايضا فانه في الفلك صورتان فلا بد فيه من تركيب قوى وطبايع فلا
يكون بسيطا وانه لو جاز انه يحصل في الفلك صور متعددة من مباد مختلفة فلا مخالفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون
شكلها مستديرا او يدفع الاول بمنع انه يقتضي ان تصور العناصر باقية في المركب وقد يطلق عليه صورة اخرى نوعية
سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر مثلا صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان
يكون لكل جزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى يلزم انه لو اجزان لها ان لو قويان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة
الاولى سارية في الكل والثانية مختلفة بعضه والثالث بانا نمنع صورة تعرض في البسيط قوة واحدة موثرة في مادة واحدة
فلا يقتضي الا شكلا مستديرا وثانيا ان القوة المصورة قوة طبيعية مع ان اشكال الاعضاء مستديرة فهي اما ان يكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات
بعدد ما به يطو وان كانت مركبة فاما ان يكون تركيب القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون
في محل واحد فان لم يكن النقض واردا لان المقصود منه الاستدارة فكان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع
طبايع الاجرام بما ينفعل عنه وكل في الوجيب بانا نقول ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان
كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد كما لو كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان
كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحد في واحد وكل جزء المعقول من المكان هو
البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك والانتهاء اليه بالاشارة الحسية فانه يقبل الجسم ضيقا وصغيرا ولانه ينتقل الجسم
اليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك والانتهاء في زيادته ونقصانه والاشهر من سائر الامور المذكورة
للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما الانتقال فالمركز واما المحيط والخلا عندهم موجود
وما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه
في الخارج فانه لكل اذ هو الا الخطوط المستقيمة من النقط والسطوح من الخطوط بل هي متصلة في الخارج لا منفصل
فيما يمتنع وجوده والاشارة الحسية الى النقطة التي حقيقتها في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم منه كونه
الاشارة اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج ومن الجسم انما هو من فراغ موهوم الى فراغ موهوم اخر وكذا التقدير بالنصف

بالنصف والثلث وغيره كما في الاعداد وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بالطبيعة في مكانه
مالم يتم لكان ان يكون المكان غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا في غير منقسم ولا ان يكون امرا منقسما
في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بالطبيعة فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون
المكان سطحا موهوما لامتناع الخروج منه الا بالحركة ولا يكون مكانا لان المتمكن لا ينتقل بانتقاله بل يجب ان يكون
مماس السطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما فيه الا سطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
الجسم كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا متقضيا
في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان
اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا
ولا يجوز ان يكون بعدا لمادة باقيا لا بالجسم او بغيره من حصول الجسم فيه لتداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا
لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقاء شخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة
حسيته والاجسام التي هي جواهر كثيفة قابلة للاشارة الحسية وهذا هو المشهور عن افلاطون وصواب الاستدلال
ومذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مرية للاحتمالات على الثلاثة ولما اقيم الدليل على كونه موجودا ابطل
مذهب المتكلمين ونفي الاحتمالات الاخر لانه متى ابطل احدهما ثبت الاخر بالضرورة واختار المصنف ان المكان هو البعد وقال
فانه لا اشارة تنصب عليه فانا لا نعلم بالضرورة ان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا نشك في انهم يقولون بان اطراف الاناء
الا الخارجة فيما بين اطرافه هو البعد المتحيز في داخل السطح الباطن او هو بعينه ايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا
وقد يكون ممتليا ولو ايضا لحكم الذهن بان الجسم هناك او هناك لانه يتوقف على ان يحصل فيه جسم اولا واعلم ان البعد منه ملاق
للمادة وهو الذي في الجسم ومنها ما يتساوى ومنه مفارق لكل من الاجسام وبالاضافة الى كليته وهو اعلا الحيث ينطبق على بعد المتمكن
وبحد به والامتناع في كل وصف المادة وجواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريره ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود
لزم ان يمكن الجسم من دخول البعدين احدهما والبعد القائم بالبعد الذي هو مكانه وكل منهما يوجد بما تكون فيه ودخول البعد في العالم
في حيز اخر ولا يمكن سقوط ما بين البعدين بالسابق فاما المتمكن فيه داخل البعدين المتلاقيين في مادته ولا يتكون فيه مع دخول العالم
في حيز اخر ولانه اما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يكون فيه الاجسام ولا اشارة اليه لانه ينطبق على البعد

المتمكن وتحديده بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك كما في صحن المادة فتجويز التداخل فيه لا يقتضي الا الجسمين له
المذكورة واعترض عليه بانه منع امتناع التداخل فيما هو العظم والامتداد فظاهر انما يتصف بالعظم والامتداد اصلا بل
التداخل فيه مطلقا كالنقطة واما ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة
او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق
واما ما اتصف بالعظم في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له اصلا اذا لاقى نظيره
لاقاه باسره ولم يتصور ان احدهما شيئا خاليا عن الاخر ولا يوجد احدهما اعظم من احدهما فقط وكذلك هو التداخل وبان ما
لا حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتنع التداخل انما هو بالذات
للاعظام والاحجام والموجبة بجواز فرض الانقسام وهما المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذا تلك
الصور الحسية فان انقسامها لا بحالها من المقدار لكنها مستلزمة لمقدار ما والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بالمستلزم لكون
الكل اعظم من الجزء ولا يمتنع فيما ليس له عظم اكثر الامتناع فيما له العظم من جهة وبجهة اخرى انه كان من الجهة التي ليس
له من تلك الجهة عظم [illegible] امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او مجردة الى الاستدلال في الملخص لو امكن
ان يتشكك العقل ان هذا البعد الموجود حين يظهر في هذا الاناء بعدان مع ان هذا البعد الثاني بالكلية ليس الا الواحد فيتشكك
في ان هذا الشخص الانساني او احدهما هو واحد بالحقيقة او شخصين متعددين فان قلت وفيه نظر لان للقائلين بان المكان بعد موجود
منطبق على البعد القائم انه يقولون انا اتفق البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان
متغايران وحكم الحس بانه ليس هيهنا الا شخص واحد لتعارض مع البرهان [illegible] فيقبل الا بل يجوز ان يعلم انه يمتنع بينهما في الاشارة
الحسية كما ان البرهان دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة فيقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل يجزم بان هيهنا موجودين
احدهما الهيولى والاخر الصورة ولم يجوز ان تقرر ها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال
من مكان الى مكان او لا فيلزم ان يكون لمكانه مكان ويتسلسل الكلام الى الامكنة الغير المتناهية وهو محال [illegible]
والثاني يستلزم الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض بل يكون قابلا للحركة فيتنقل الى المكان فيلزم ان يكون
وكل المكان [illegible] لكونها [illegible] بل يكون قابلا للحركة [illegible]
انه لا يكون الجسم [illegible] بالحركة لانه ملزوم للبعد [illegible] لقبول الحركة وملزوم [illegible] الشيء [illegible] القول بكون الجواب

نعلمه ؟

لا اعظم منه

الجواب بالمختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون لمكانه مكان قلنا نعم لكن على سبيل البدل
لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الانتقال من مكان الى مكان وهو الامكان انما يستدعي امكان
ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم لو وجب ان يكون الحال في المكان مكان وهو غير واجب كما بيناه ومنها
ان البعد في نفسه اما ان يستغني عن المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يرى عنه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في
المادة عليها مصورة ان البعد القائم بالجسم لا يمكن حلول العرض في المحل المخصوص به بحيث يحتاج اليه في التقوم فلا يرد ما قيل
من انه يجوز ان لا يحتاج في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومن انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين
اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين لا يجب من الحال بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم انما
بالماهية للبعد المفارق والاشتراك في امر عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة والاقتضاء المحل
واختصاص البعد المفارق بالمكان المنفرد فيه ولا يكون من اقسام ما اجتماع المثلين ولو كان المكان هو السطح لما صدق القضاء ان الاولى
اشارة الى الحيز القائلين بان المكان هو البعد تقرير له ان المكان ليس هو السطح الباطن المحيط الحاوي والا اقتضى [illegible]
الجسم الواقع في حالة [illegible] الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان
يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة او ملزوم لها فيلزم اجتماع
الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور والحجر المنقول عن بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بالاتفاق ويلزم ان يكون
ساكنا لان السطح المحيط لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول
بان تبدل الامكنة في الحال ان تساويا من تحت وحيدا كان حركة دون ما اذا ساويا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة فانه لم يكن
حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا
يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول
لكن اذا قيل يلزم ان يكون الانسان مخصوصا بكرباس [illegible] يبقى [illegible] فيجوز [illegible] اذا سافر من بلد الى بلد
لزم ان يكون ساكنا لانه [illegible] من مكانه وهو بطن الكرباس [illegible] الحوت في الماء الجاري اذا تحرك مساويا لحركة الماء بحيث لم
يفارق سطح الماء اللاصق لم يلزم ان يكون ساكنا وكل منهما فاسد [illegible] المكان اشارة الى دليل اخر للقائلين بان المكان
هو البعد تقريره انا نقطع بان [illegible] يكون الجسم [illegible] لمكان [illegible]

والمستفاد ؟

جسم لكون سطحه الاعلى من مكانه لا ينطبق المكان نعم الا بكله) والقائلون بالسطح يلتزمون مثل هذا انه [illegible] لعلهم لم يثبتوا
المكان الطبيعي للاجسام [illegible] اجماعا بالضرورة انه لكل جسم وضعي وطبيعي له مكان فقد اعترفوا بان لكل جسم يجب ان يكون له مكان
وحكموا بان لكل منها كذا وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي [illegible] والقائلون بان المجرد المكان
لعلهم يقولون لا نقض [illegible] هذه حيث يقول كيف لا يكون مجرد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان [illegible]
المحوي المجرد من حيث هو [illegible] التي تبرز بحسب ما يعرض لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك [illegible]
المكان [illegible] مكان آخر وكذلك جميع اجزاء المجرد [illegible] في حال حركته بالاستدارة ولو كان
اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها [illegible] من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب [illegible] والضرورة [illegible]
الاخير [illegible] فوق الارض وتارة تحتها [illegible] مكان الى مكان آخر مع ثبوت هذه [illegible]
[illegible] اجزاء المحوي [illegible] حركة الوضعية [illegible] من [illegible] اجزائه توجب
ان يكون المكان هو البعد [illegible] وقد قيل [illegible] مكان [illegible] الذي [illegible]
[illegible] المكان له وان [illegible] الاجزاء المتحرك [illegible] الاستدارة ان كانت مفروضة [illegible] حركة خارجية قطعا وان كانت
موجودة بالفعل [illegible] المفصلة [illegible] الافلاك المركوزة [illegible] بالضرورة [illegible]
[illegible] الامور الثابتة [illegible] الحركة الوضعية [illegible] انتقالها من مكان [illegible] بالضرورة [illegible] وجوه اخر
[illegible] بالضرورة ان المكان الذي [illegible] الجسم الساكن [illegible] السطح الذي [illegible] المكان [illegible]
[illegible] ان المكان هو البعد الذي [illegible] السطح الذي [illegible] ان المكان [illegible] المتحرك [illegible]
بالحصول [illegible] يكون موجودا [illegible] الحركة [illegible] مقصدا بالحصول فيه والمكان الذي [illegible] الثقيل المطلق [illegible]
الذي [illegible] كرة الارض [illegible] بالحصول فيه والسطح [illegible]
[illegible] المتصل [illegible] الخفيف المطلق وهو الذي [illegible]
[illegible] ان يكون موجودا [illegible] الخفيف [illegible] بالحصول فيه والسطح [illegible] موجودا [illegible] الخفيف
[illegible] المكان هو البعد الموجود [illegible] السطح [illegible] الثقيل [illegible] المكان يجب ان يكون [illegible]
[illegible] المكان [illegible] ان يكون [illegible] المكان هو السطح [illegible] ان يكون [illegible]

فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة وكذا اذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح
بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الحجم [illegible] المتمكن والازدياد مكانه
وهو السطح الحاوي [illegible] الماء المملو منه اذا [illegible] لا يماس الماء بجميع سطحه [illegible] الماء [illegible]
كذلك في جانب الصب فقد بعض المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق [illegible] ان المتمكن [illegible] مكانه ينطبق
عليه كما مر آنفا ولا يتصور [illegible] ان يكون [illegible] جزء من المكان [illegible] المتمكن [illegible] جزء من
المكان [illegible] السطح [illegible] المتمكن [illegible] فلو فرض
ان المكان هو السطح [illegible] دون [illegible] الوجوه الثلثة [illegible] من مكانه الاول هو
ملاق لسطحه الظاهر [illegible] جزء من مكانه [illegible] المكان [illegible]
المتمكن [illegible] القائلون بان المكان هو السطح [illegible] بالبعد المجرد الموجود [illegible] المكان [illegible] وعليه
[illegible] الباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه [illegible] الخلاء [illegible] حركة [illegible]
معاوق [illegible] زمانا [illegible] ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان [illegible] الحركة بدون المعاوق
[illegible] بيان [illegible] حركة الجسم [illegible] الخلاء [illegible] زمان [illegible] ساعة ثم نفرض حركة
[illegible] القوة بعينها [illegible] الملاء [illegible] زمان [illegible] عشر ساعات ثم نفرض حركته
بتلك القوة [illegible] الملاء الاول [illegible] معاوقة الملاء [illegible] زمان حركة الخلاء [illegible]
حركة الملاء [illegible] الرقيق عشر [illegible] زمان حركته [illegible] ساعة [illegible]
[illegible] المتحرك والقوة المحركة [illegible] الزمان وكثرته [illegible] المعاوقة وكثرتها [illegible]
[illegible] زمان حركته [illegible] المعاوق [illegible] الخلاء [illegible]
[illegible] زمان [illegible] يمكن [illegible] الرقة [illegible]
[illegible] زمان الخلاء [illegible] الملاء [illegible]
من [illegible] النسبة المذكورة [illegible]
ايضا [illegible] زمان الخلاء [illegible] زمان الملاء [illegible] النسبة بين المعاوقين [illegible] النسبة [illegible]

الرقيقة

ولان نسبة من النسب العددية [illegible] فقد برهن أقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد مثل تلك النسبة بين
النسب العددية واما ثانيا فلانا نقول لا يخلو اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن فنقول
بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء
الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقة
الملاء المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم
ان يكون الحركة [illegible] كما [illegible] حاصله ان الخلاء [illegible] لم يلزم من فرضه [illegible] مع
الامور الممكنة [illegible] من فرضه [illegible] مع فرضها [illegible] الثلث المذكورة على الوجه المذكور [illegible] وكون الاجتماع
تلك الامور [illegible] المعاوق [illegible] المعاوق [illegible] قطعا [illegible] الاعتراض [illegible] بان الحركة بدون معاوقة
من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان [illegible] الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء مع الوجه المذكور اعني كونها في زمان
ولم يكن الاعتراض [illegible] الاستدلال وهذا الاعتراض [illegible] بعض المتأخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا [illegible] زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال
انما تختلف زمان المعاوقة [illegible] زمان الحركة [illegible] الملاء المذكور
[illegible] السريعة والبطيئة [illegible] يكون على مسافة في زمان فاذا فرض
حركة [illegible] نصف [illegible] الزمان [illegible] ضعف [illegible] اسرع [illegible] الاولى [illegible] الحركة نفسها
صادرة [illegible] السريعة والبطيئة [illegible] وسعت [illegible] كذلك
[illegible] الحركة السريعة والبطيئة [illegible] القسرية [illegible] السريعة والبطيئة [illegible] وكل
لان الطبيعة [illegible] الحركة
في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن [illegible] الحركة [illegible] المفروض [illegible] بقوة واحدة
[illegible] الحركة [illegible] لم يكن
في [illegible] الاجسام [illegible]
وغلط [illegible] والحركة السريعة والبطيئة [illegible] الحركة [illegible] لذات الشيء لا يكفي

لا يكون ان يقتضي [illegible] او نقيض ما يقتضيه [illegible] بل هو [illegible] القسرية وهو [illegible] او النفس [illegible]
مبدأ الميل الطبيعي [illegible] اعني الخارج والداخل ارتفاع السريعة والبطيئة عن الحركة ولا يلزم منه
امتناع الحركة [illegible] الحالتين [illegible] امتناع [illegible] معاوق خارجي [illegible] امتناع وجود
الخلاء [illegible] على وجود معاوق [illegible] الميل الطبيعي [illegible] القسرية
اجاب [illegible] الاعتراض المذكور [illegible] انه لا يمكن [illegible] ان الحركة [illegible] بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب
سنتكلم عليه معرفة [illegible]
السريعة والبطيئة [illegible] الحركة [illegible] السريعة والبطيئة وهو معروض [illegible] موجود وما لا
وجود له [illegible] الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا [illegible] السريعة والبطيئة في
زمان [illegible] ضعف [illegible] الزمان [illegible] ضعف [illegible] اسرع [illegible] المفروضة
فكانت مع [illegible] السريعة والبطيئة [illegible] الحركتين الطبيعية
او القسرية [illegible] الحركتين [illegible] السريعة والبطيئة الا بسبب المعاوق [illegible] فرضنا الحركة منفردة
عن المعاوق [illegible] فرضنا الحركة منفردة [illegible] السريعة او البطيئة [illegible] ان الحركة [illegible] موجودة وما لا وجود له
لا يستدعي شيئا [illegible] ان الحركة منفردة [illegible] يستدعي شيئا من الزمان [illegible] قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا آخر [illegible] ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق يستدعي زمانا [illegible] الحركة [illegible] بنفسها تستدعي
زمانا [illegible] يكون المعاوقة [illegible] المعاوقة [illegible] زمانا آخر [illegible]
لا يقتضي ان يكون الحركة [illegible] زمان [illegible] يكون [illegible] انه ابطال قول
المعترض [illegible] ابطال [illegible] بشروطها
واما [illegible] قوله [illegible] المعاوقات [illegible] الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور [illegible]
فيه [illegible] الحركة [illegible] سريعة وبطيئة [illegible] الصورة الثلث [illegible] هو مطلوب
المعترض [illegible] الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق [illegible] الزمان [illegible] السريعة والبطيئة وهو [illegible]
في الصور الثلث لا [illegible] بسبب المعاوقة [illegible] بحسب [illegible] التفاوت
في سائر الحركات القسرية ايضا [illegible] فرض [illegible] الحركات القسرية [illegible] اسرع [illegible] وابطأ [illegible]

وكذا الطلاق في قوله وكونه القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر معها وفي التحريك في
تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة انقسام فانه ذلك الامر الآخر الذي لا بد ان يكون معها وقال لا يقول ان يكون الامر الآخر
هو المانع لما مر في شرح الاشارات ان الحركة لا تستقل بحد ما من السرعة او البطء والمراد من السرعة والبطء هو ما يستتبع الحد
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف انما يختلفان بالاضافة العارضة كما هو سرعة الشيء بالقياس الى شيء
هو بعينه بطؤه بالقياس الى آخر وما دامت [illegible] الحركة تنفصل الا انفكاك عن هذه الكيفية كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة
شيئا لا يقبل الشدة والضعف وكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة ولم تصدر عنها حركة
معينة منها لامتناع الترجيح بلا مرجح فاقتضت ان امر يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم دون الطبيعة في الكم اعني
الكبر والصغر والكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء او تفرقها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا
الكلام صريح في ان ما يكون محال الحركة من السرعة والبطء هو الميل وبين سابقا ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معها وفي التحريك في
تاثيره فلا تقوم ما في [illegible] هذا الاحتمال لجواز امر آخر غير [illegible] كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا [illegible] بعيدا
قطعة من المغناطيس وقطع من الحديد [illegible] يتحرك بالطبع [illegible] وفي الحركة قوة المغناطيس
وتفاوت في الحركة بحسب [illegible] من المغناطيس [illegible] لا يكفي ان يجعل معها وفي الحركة الطبيعية قوله
لان ذات الشيء لا يكفي ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يقوم عن اقتضائه [illegible] ولما كان [illegible] يتصور غير الخارج
كنفسه [illegible] والنفس [illegible] يقتضي الحركة والآخر [illegible] كالطير اذا سقط عن مكانه بفعله وهو يطير الى
[illegible] الحركة الطبيعية [illegible] ان الحركة الارادية [illegible]
والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق [illegible] فاذا لم يكن هناك معاوق وفي الخارج ايضا [illegible] انتفى المعاوق
بالكلية [illegible] الحركة [illegible] الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق [illegible]
[illegible] الحركة من الاسراع والابطاء [illegible] بالحركة القسرية على امتناع
[illegible] المعاوق [illegible] الحركة من الاسراع والابطاء [illegible]
[illegible] اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده [illegible] بالحركة القسرية
[illegible] المعاوق [illegible] الميل الطبيعي [illegible] الحركة [illegible]

انتهى [illegible]

ان [illegible] على هذا [illegible] لا يكفي بالحركة الطبيعية [illegible] بتحويل الحركتين تارة
[illegible] الحركة القسرية [illegible] الميل الطبيعي في [illegible] الحركة
[illegible] الزمان [illegible] بنفسها [illegible] الزمان [illegible] الحركة
[illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible] نصف الحركة [illegible] نصف كل الزمان
[illegible] الحركة على الحركة من حيث هي حركة [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] السرعة والبطء [illegible] الحركة المخصوصة [illegible] الاستدلال [illegible]
[illegible] المقصود [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible] بحسب [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] بالفعل [illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الزمان [illegible] الحركة زمان [illegible]
من اجزاء الحركة الواقعة فيه [illegible] الحركة [illegible] اجزاء المسافة [illegible] الحركة
من حيث هي [illegible] الاجزاء المفروضة للزمان [illegible] الحركة [illegible] الزمان بل يقتضي
[illegible] الزمان [illegible] مقصد المتحرك [illegible] مقصد المتحرك [illegible] بالحصول فيه [illegible]
المتحرك [illegible] والقرب [illegible] مقصد الاشارة الحسية [illegible] الجهة
[illegible] الجهة [illegible] طرف الامتداد [illegible] الاشارة [illegible] طرف الامتداد [illegible] فيه
[illegible] الامتداد [illegible] الامتداد [illegible] طرف الامتداد
بالنسبة الى الامتداد [illegible] الحركة [illegible] الاشارة [illegible] الجهات [illegible] النقطة او الخط او
السطح [illegible] بالجسم [illegible] حركة الجسم الى الجهة للوصول [illegible] والقرب [illegible]
ان يكون جهتا الفوق والسفل [illegible] حركة الجسم الى الجهات التي يكون [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] بالجسم [illegible] حركة الجسم [illegible] الجهات [illegible] الفوق والسفل [illegible] حركة الفلك

المحور لما اعتبره من حيث ذاته وكل جزء يمكن والاكمل محورا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل عند تبدله لانه هو
اليمين والمحور هو ما في ان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدبر وعلى نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار
اليمين يسارا وهو من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة بالحصول فيها وبانها يرد فان راى الاستدلال على كونه الجهة
هو انها موجودة وذات وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك ولكونها المقصود
الوضع لا وضع له وقد عرفت بما تقرر انه من الفرق بين الجهة والمكان وقوله مقصودة بالحركة للحصول فيها والصواب ان
يقول وصولا اليها او قربا منها والطبيعية منها الفوق والسفل وما عداهما غير متناهية على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال
والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله و
بالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من
تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتبدلان بالعرض والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية لان الجهة طرف
الامتداد ويمكن ان يعرض في كل جسم امتدادات غير متناهية فيكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس
بحق وسبب الشهرة امران احدهما ان الانسان يحيط به حينئذ في علمه البدن اذ ظهر وبطن واسفل وقدام
فالجانب الذي هو اقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسمى يسارا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله يسمى تحتا ثم لما تحقق عندهم سواء
ما ذكر وصفت او ما يتوهم على كل الجهات الست واعتبر ذلك في ساير الحيوانات المنتصبة ثم عمموا الاعتبار في ساير الاجسام وان لم يكن
لها اجزاء متميزة كما في الكرة وما عداها فهو ان الجسم يمكن ان يعرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم والخط العرضي
طرفان فلكل جسم جهات ست لان ابعاده بعضها من بعض مبني على اعتبار الاجزاء المتمايزة في الجسم فطرفا الامتداد الاطول
يسميان الاولين باعتبار طوله قامة حين هو في جهة الفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميان باعتبار عرض قامته
باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميان باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف في الاعتبار الخاص يشتمل على الاعتبار العام
مع زيادة هي ما ظهر الاعيان على قوائم فان اطلقوا عليه وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك في صحة بعض الامتدادات
على البعض مما لا اعتبار في اعتبار الجهات واما لا يعتبر الجهات غير متناهية لا مطلقا بل بعرض في جسم واحد بالكيف لا انقطاع حيوة
امتدادات غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام وهي منحصرة في فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب

الكواكب وعنصرية وهي العناصر باجزائها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها
تسعة الافلاك الكلية بالجزء الافلاك الاخر تسعة واحد منها غير مكوكب وهو الكل يسمى الفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الذي لا نقش عليه
على النقوش محيطا بالجميع وقد يسمى محدد الجهات وفلك الافلاك والفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة
على الترتيب المشهور وصورة الافلاك مع ما في اجرامها الا انه يكون افلاك منها لا ينتهي عدده وانما يدل على ان جميع الكواكب متحركة بالحركة
اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فانسب اليها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك حركة واحدة بطيئة من
المغرب الى المشرق فانسبوا اليها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوات حركات عرضية مختلفة غير
متشابهة بعضها لبعض لا يشبه الكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعة واما رعاية الكثرة فلا قطع بكونها
ان يكون لكل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوزوا ايضا ان يكون الافلاك ثمانية بان يتسبب الحركة
اليومية الى محيط الاول فلك فلك او ذكر بان يتصل بالنقص لحركة قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من الحصر قلت
يجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت وحده وراء البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة
الاولى والاخرى بالساعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يعرض ذو البروج بحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت
بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن ذلك وسنعلم تكمل الافلاك الكلية على افلاك اخرى جزئية تنفصل اليها
الافلاك الكلية علم ما لم يعلم حقيقة من احوال الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة
والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك
لاهل هذا الفن النظام مخصوص بها بيانه في محل منها الا مثلها بعينه او ما يقال من اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على
اصول فلسفية مدخولة من نفي الفاعل المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد
في حركاتها ولا تضعف ولا تكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف في حال غيرها بل يكون ابدا متحركة كحركة
بسيطة في الجهة التي تحركت اليها غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها في الف للشرع وبعضها لم يثبت
كون بعضها مدخولة او لم يبين على تلك الاصول يقول ان الفاعل المختار حرك ما اراد فتحرك تلك الافلاك على النظام المشهود
ونقول ان الكوكب يتحرك في الفلك كالحيتان في الماء سريعا وبطيئا ويرجع تارة ويقف ويغني من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة
ومع تقرير ثبوت تلك الاصول فان ذكروا اثبات الملزوم بناء على وجود لازمه والاستيعاب الاول عام المساواة والنسبة معلومة اذ لا ضرورة

والابرهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة بسبب آخر غير ما ذكروا فليس بشيء اذ منشؤه عدم الاطلاع
على ما بني عليه هذا الفن وهو [illegible] ان اكثر مقدماته حدسية تحكم العقل بسببها بعد مشاهدة الاختلافات المذكورة بقطع
النظام المشاهد بكونه حاصلة بالقدر بتلك الهندسية التي الاسطرلاب البرهانية [illegible] مثلا المشاهدة التشكلات البدرية
والهلالية التي على الوجه المرصود موجب لليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة
الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس وبين الابصار مع القول بثبوت القادر
المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول [illegible] ان يكون ذلك على ما
ذكره حكماء الاسلام [illegible] لا يجوز ان الاحتمالات الأخر مثلا على التقدير بثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته
وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود و
ينور وجه القمر على ما هو من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات
وسائر احوالها يجوز ان يكون [illegible] من التدوير [illegible] او تحرك التدوير على مركز [illegible] بحيث يصير وجهها
الظلماني مواجها بين الناظر في الخسوف والكسوف اما بالتمام [illegible] النقص على قدر [illegible]
غير [illegible] في التشكلات البدرية والهلالية [illegible] مع [illegible] الاحتمالات المذكورة انما هو على
ما ذكره [illegible] استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بحسب حيلولة الارض والقمر [illegible] الاحتمال
في [illegible] العلوم العادية والتجربية [illegible] جميع الضروريات فانا نجزم بانه [illegible]
في العلوم [illegible] والهندسية مع [illegible] القادر المختار يجوز [illegible] بحسب ارادته [illegible] ان يكون [illegible] موجبا
يجوز ان [illegible] وضع غريب من الاوضاع الفلكية [illegible] الامر الغريب [illegible] بلا سبب
مثل [illegible] الاوضاع الفلكية وغيره [illegible] مذكور [illegible] الضروريات [illegible] المذكور
في علم الهيئة [illegible] المقدمات [illegible] والالهية وما جرت به العادة من [illegible] كتبهم [illegible] انما هو طريق
[illegible] الفلاسفة [illegible] يمكن اثباته من غير [illegible] مقدمات هندسية [illegible]
[illegible] بحسب [illegible] والاولى [illegible]
[illegible] لا يكون في الفلكيات [illegible]

[illegible] وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد والقمر لان حسن الترتيب والنظام [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] الكواكب وان يكون الشمس بمنزلة [illegible] الترتيب بمنزلة [illegible] العلاقة بين ما [illegible] الابعاد الاربعة
[illegible] والتربيع والتثليث [illegible] الابعاد المذكورة [illegible] التسديس وبعضها [illegible]
[illegible] كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس [illegible] الاصل الخارج [illegible]
[illegible] ان اثبات الافلاك [illegible] الاصول الفاسدة [illegible]
[illegible] ان يكون على [illegible]
[illegible] ان يكون على الوجوه الاخر [illegible] الكواكب
[illegible] وقت [illegible]
[illegible] سطوح [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible]
ان الافلاك الجزئية [illegible] الافلاك الجزئية [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible] القمر [illegible]
[illegible] سيارة [illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] الافلاك الجزئية [illegible] الافلاك الكلية [illegible]
[illegible] الكرة [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible] وعشرين [illegible]
بان الفلك الاول من [illegible] الفلك [illegible] عطارد [illegible] الفلك الثامن [illegible]
[illegible] الافلاك الكلية
[illegible] الافلاك الجزئية [illegible] سيارة [illegible] وعشرين [illegible]
[illegible] وعشرين [illegible] كوكبا [illegible] الثوابت [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible] الطبيعية [illegible]

[illegible] الاية [illegible]

فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك [illegible] لانه يكون ان يكون المواضع
الطبيعية للكل [illegible] بحيث يكون لكل [illegible] مع [illegible] بعض حال كونها في احيازها الطبيعية [illegible]
ولو سلم انها قد [illegible] التاليف [illegible] احيازها الطبيعية فلا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي [illegible] كان الى التاليف
متساوية البعد من مركز العالم [illegible] وسطها [illegible] بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة [illegible] فان قيل المراد بالحركة المستقيم
[illegible] الحركة المستقيمة
ما يخرج المتحرك بها عن مكانه الطبيعي كالحركة الاينية فان القطع [illegible] الاستدارة مثلا متحرك [illegible] عن مكانه فيكون متحركة حركة
مستقيمة اصطلاحا كانتقال الجسم المتحرك [illegible] حركته اصلا فانه يتحرك على الاستدارة [illegible] فانها
يسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا وقول الفلك [illegible] جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه
الغريب الى مكانه الطبيعي [illegible] مركز العالم [illegible] بين جهتي الفوق والسفل فلم يلزم [illegible] قبل الفلك [illegible]
تكون الحركة مستقيمة بوجه المنع [illegible] يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية
انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل [illegible] الجهة قبل حركة الاجزاء [illegible] تحدد الجهة
قبل وجود الاجزاء [illegible] يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك [illegible] هذا الدليل [illegible] اعترض عليه بانه انما يثبت [illegible]
الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون سائر الافلاك كما هو مدعاهم [illegible] ان الكيفيات الفعلية اما الحرارة والبرودة والكيفيات
الانفعالية اما الرطوبة واليبوسة وهذه الكيفيات الاربع [illegible] الفعل والانفعال [illegible] الاوليين اعني الحرارة
والبرودة [illegible] الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين
قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان [illegible] ميلا صاعدا او هابطا فيكون [illegible] الحركة المستقيمة [illegible]
[illegible] قبل الفلك [illegible] هذا الدليل [illegible] الافلاك [illegible] الا بحركة الاستدارة
[illegible] ميل مستدير [illegible] مستقيم [illegible] فيقتضي [illegible]
[illegible] جسم واحد [illegible] الكرة [illegible]
[illegible] حركة الاستدارة [illegible]
ان [illegible] الحرارة والبرودة توجبان [illegible] ميلا صاعدا او هابطا [illegible] العناصر فقط دون الافلاك [illegible]
حرارة [illegible] برودة [illegible] الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل [illegible] الافلاك [illegible] العلويات

العلويات [illegible] الاثيرية [illegible] الحرارة في العناصر التي تليها [illegible] الافلاك [illegible] كره [illegible] حرارة
[illegible] الحرارة [illegible] الخفة والثقل [illegible] الحرارة والبرودة [illegible] الفلك [illegible]
[illegible] ان الفلك [illegible] الافلاك حارة [illegible] الحرارة لوجود [illegible]
[illegible] الفلك [illegible] بسيطة والثاني [illegible] الاقرب من الفلك اعني كره
الجبال الشامخة [illegible] الشمس [illegible] الحرارة مع
[illegible] السموات [illegible] والجواب [illegible] بالنوع [illegible] مادة
الفلك [illegible] الحرارة [illegible] الشمس [illegible] الجبال
[illegible] الطبقة الزمهريرية [illegible] اشعة [illegible] الاجسام
الكثيفة [illegible] الافلاك
[illegible] العنصرية [illegible]
[illegible] الطبقة الزمهريرية [illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] الكيفية [illegible] قبول
[illegible] والحركة [illegible] الحركة المستقيمة في الاجزاء
[illegible] الرطوبة واليبوسة [illegible] الحركة المستقيمة [illegible] الافلاك والجواب [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] الحركة المستقيمة
والجواب [illegible] الكواكب [illegible] الفلك الاطلس [illegible]
البسيطة [illegible] النار والهواء [illegible] الارض والماء [illegible] العناصر الاربعة [illegible]
طلب [illegible] الارض والماء [illegible] الهواء [illegible]
[illegible] الكيفيات
الفعلية والانفعالية وهي [illegible] العناصر [illegible] من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة [illegible]
اجتماع الاربعة او الثلثة لا بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد [illegible] اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع

غلب بسيط عنصر منها كما بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء
وبين البرودة واليبوسة هو الارض وهذا طريق حصر القسمة مبني على [illegible] هو اعتبار احوال الاجسام التي نعاملها بالتوسط
والتجربة والتفتيش فانا لم نستقر الا على البسائط الاربعة [illegible] وضبط [illegible] فانه مما لا سبيل اليه [illegible] قال
الامام من حاول حصر البسائط العنصرية [illegible] فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به [illegible] بطريق التركيب والتحليل
[illegible] التركيب [illegible] الاربع وتحليلها [illegible] الاستقصات هي هذه الاربعة
[illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] عنصر [illegible] الكيفيات الاربع او [illegible] على واحدة منها فقط وما يقال
[illegible] الكيفيات التي [illegible] بارد [illegible] العناصر [illegible] لا يكون الهواء حارا رطبا لان
حرارته ليست في الغاية [illegible] من الشديد [illegible] والاشكال ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدل [illegible]
لانه [illegible] عنصر [illegible] العناصر [illegible] اربعة والالزم الترجيح بلا مرجح [illegible]
الترجيح من غير مرجح [illegible] لو [illegible] البعض [illegible] عنصر [illegible] الجميع [illegible] عنصر [illegible]
[illegible] الاربعة [illegible] عنصر [illegible] مادة [illegible]
[illegible] العقل [illegible] العقل [illegible] من نوع واحد [illegible]
[illegible] العناصر الاربعة [illegible] النار هواء
وبالعكس والهواء ماء وبالعكس [illegible] ارضا وبالعكس [illegible] الانقلاب [illegible]
[illegible] النار [illegible] وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس [illegible] اربعة [illegible]
[illegible] الانقلاب [illegible] بوسائط [illegible] ارضا وبالعكس [illegible]
والجميع اثنا عشر [illegible] الاربعة [illegible] الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب
النار هواء [illegible] المنفصلة [illegible] انقلاب هواء
واما انقلاب الهواء نارا [illegible] الطريق [illegible] الهواء [illegible]
الهواء [illegible] النار [illegible] الحيوانات [illegible]
[illegible] انقلاب الهواء [illegible]

[illegible] قطرات الماء [illegible] القطرات [illegible]
على سبيل الترشيح [illegible] الترشيح [illegible] الطف [illegible]
[illegible] الهواء المطيف بالطاس [illegible]
[illegible] الطاس [illegible]
[illegible] الهواء المطيف بالاناء [illegible] الهواء [illegible]
الهواء [illegible] الاناء [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الاناء [illegible] الهواء المطيف بالاناء [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الاناء [illegible]
[illegible] الاناء [illegible]
[illegible] الاناء [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الاناء [illegible]
[illegible] الاناء [illegible]
[illegible]
[illegible] انقلاب الهواء المحيط بها [illegible]
ان يصير الهواء المحيط [illegible] الهواء المحيط [illegible]
[illegible] انقلاب الهواء ماء [illegible]
[illegible] البرودة والهواء [illegible] القطرات [illegible]
قطرات [illegible]
[illegible]
[illegible] الهواء المحيط [illegible] برودة

سريعا فلا ينقلب هواء ما دام على سطح الماء واما اذا نحي عنه واتصل بالهواء بالسطح صار هواء [illegible] في ان الايام

من اجزائه بجزء من سطح الماء الهواء الملاصق له [illegible] الحالة لكل جزء منه ما يلاصقه [illegible] ان يكون [illegible] المحيط بجزء الابريق في محل

جزء وان لم يخلطه [illegible] فيكون صحيحه فلما [illegible] الهواء [illegible] لم يسبق [illegible] موضع [illegible] والنقص من

بخار مستقبل لم يره وكل السحاب [illegible] ثم [illegible] والشيخ قد حكى انه شاهد وكل الجبال طبرستان وطوس و

[illegible] وقد شاهد اهل المسكن الجبلية مثل ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بانه يجوز ان [illegible] الهواء [illegible] بالمعظم [illegible]

الارض المحدوبة [illegible] المواضع التي حكى الشيخ عنها [illegible] وكل ذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء والجنا

ولهذا انقلاب الهواء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما قبل نزوله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر [illegible]

الثلج [illegible] المطر لانه [illegible] الفصل [illegible] الهواء ووجب [illegible] بانه يجوز ان يكون [illegible] لعدم [illegible] او وجود [illegible] بالمتصل على

ما سوى هذا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الى الهواء فعند تحلل الاجزاء بحيث تتلطف بالحلية كما شاهد [illegible]

القدر واما انقلاب الى الارض فعند انعقاد المياه الجارية التي [illegible] بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض

ماء فعند تحلل الاجساد الصلبة الحجرية بمياه حادة [illegible] ولكن [illegible] الجبل [illegible] الانقلابات بغير الواسطة

معلوم انه كان الانقلاب بواسطة او وسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا [illegible] بالبرودة حرارتها المحسوسة

ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واعترض فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك [illegible] بالنوع للنار التي عندنا

فلا يلزم من [illegible] الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة من خصوص التركيب [illegible] النار [illegible]

بعيد من الانصاف يابسة لان [illegible] المفنية للرطوبة عن مادة [illegible] واعترض بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار

اذا اشرقت في جسم مركب [illegible] اجزاؤه اللطيفة [illegible] الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت [illegible] الاجسام الرطبة

للحطب الرطب [illegible] اليابس [illegible] الحطب اليابس [illegible] الموافق

في الكيفية اسهل [illegible] بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون [illegible]

الرطب [illegible] برودة [illegible] الرطوبة [illegible]

والصحيح [illegible] برودة [illegible] اليابس [illegible]

ان لا يكون الحطب اليابس اسرع [illegible] من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك [illegible] لانها اسهل [illegible] القبول

العيون المشتعلة واعترض عليه بان النار التي عند الفلك [illegible] والعلة [illegible] الهواء [illegible] ان النار التي عند الفلك [illegible]

لا [illegible] الفرق بين النار [illegible] الحرارة في النار التي [illegible] الهواء [illegible]

بخلاف كون الرطوبة المحسوسة في [illegible] الهواء [illegible] من الاعضاء [illegible]

لا نقول التي [illegible] الكيفية [illegible] الكيفيتين [illegible] الشدة والضعف [illegible] الحرارة

في النار [illegible] الهواء [illegible] حرارتها اضعف من حرارة الهواء [illegible] الرطوبة [illegible]

في النار [illegible] اضعف من رطوبة الهواء [illegible] الشيخ في الاشارات

[illegible] النار [illegible] الصاعدة [illegible] واعترض عليه

بانه قال ان الشهب الصاعدة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض [illegible]

[illegible] من ان [illegible] الادخنة والابخرة [illegible]

هذه الاجسام [illegible] شفافة الشفاف [illegible] الشعاع [illegible] الشيخ في الشفاء [illegible]

لون [illegible] اللون شفاف [illegible] نفوذ الشعاع [illegible] النار الصرفة التي [illegible]

[illegible] شفافة [illegible] من الكواكب واما النار [illegible] التي [illegible] الشيخ في الشفاء [illegible]

شفافة لانها [illegible] الابصار [illegible] نفوذ الشعاع البصري [illegible]

عن المصباح [illegible] الشعاع المصباحي [illegible]

[illegible] الشعلة [illegible]

[illegible] الشيخ في الاشارات [illegible]

ويقع [illegible] حركة الفلك [illegible] ذوات الاذناب [illegible]

[illegible] والشمس في اول الميزان ذات ذنب [illegible] الاكليل الشمالي [illegible]

[illegible] المشرق والشمال [illegible]

[illegible] اشهر [illegible] الاكليل [illegible]

[illegible] حركة ذوات الاذناب [illegible]

المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول العجب بشئ لانه كلما شاهدنا انها تتحرك كل حركتها الى [illegible] منه وتتبع الكواكب كوكب تتحرك
بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه [illegible] الا بان السبع [illegible] لكل الفلك
[illegible] وكل حركة الفلك [illegible] كحركة جالس السفينة بحركة [illegible] والارض انه تحرك
العناصر جميعا والشئ الساكن في السفينة [illegible] في الحركة المستقيم وظاهرة المستديرة لها طبقة واحدة [illegible]
منها مع ان الهواء [illegible] طبقات الهواء وقوته على ان [illegible] المركب العجيب [illegible] في بعض صورة بعض المركبات [illegible]
بتأثير النار كما يرى على الحيوان الذي يسمونه سمندر [illegible] والهواء [illegible] بالشمس [illegible] هواء والهواء
[illegible] لانه ممتزج بالكرة [illegible] من الماء [illegible] بشهادة الكشف شفاف اذ لا يمنع نفوذ
الشعاع فيه لها اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي لا يبقى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويكون
منه الكواكب ذوات الاذناب [illegible] وما يشبهها من الادخنة وتحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها
الشهب الثالثة الهواء البارد [illegible] من الاكثر [illegible] شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض
وسمي طبقة زمهريرية وهي منشأ السحاب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف [illegible] للارض والماء
الذي [illegible] الشعاع المنعكس [illegible] برودة التي كسبها من مخالطة الابخرة [illegible] بشهادة
الكشف شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا ينافي [illegible] كالزجاج
محيط بثلثة ارباع الارض [illegible] والارض باردة لانها لو خليت وطباعها [illegible] بسبب غريب
ظهر منها برد محسوس [illegible] ولا يخلو الارض في زمان من الازمنة [illegible]
[illegible] وما قيل من انها كثيفة [illegible] الاحساس ببرودة الماء
[illegible] الاحساس بحرارة [illegible]
[illegible] النار بسرعة [illegible] بانه يكون ان
يكون [illegible] بشهادة الحس ساكنة في الوسط [illegible] وسط العالم [illegible] مركز العالم
فلا انخساف [illegible] مقاطرة الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت [illegible] الى الوسط او الى الوسط او
على الوسط فان كان من الاول او الثاني [illegible] مقاطرة الحقيقية للشمس والثاني [illegible] الثالث [illegible] يتحرك على الاستدارة

على الوسط [illegible] مستقيما [illegible] استقامته وايضا [illegible] ان يرى حركة المشرقي الى جهة حركتها ابطأ من حركته وكل
المشرقي [illegible] القوة [illegible] الى حركة المشرقي اسرع من حركتها واما اذا [illegible]
بحركة المشرقي في [illegible] الفضاء في الجهة [illegible] بحركة سريعة [illegible] ابطأ [illegible] حركة المشرقي [illegible]
[illegible] القوة [illegible] وبين احدهما [illegible] والاقرب [illegible] ان يرى حركة
[illegible] مختلفتين بالسرعة والبطء والتوالي [illegible] باطلة فان قيل [illegible] الهواء
[illegible] الصغير والكبير [illegible] في الهواء [illegible] سمت خط واحد على
الارض [illegible] الهواء الكثير يكون اقل [illegible] الصغير [illegible] قوم
[illegible] للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق [illegible] الكواكب حركة [illegible]
المشرق وحركة سريعة الى المغرب [illegible] كون الجسم الواحد [illegible] وكل جانب [illegible]
[illegible] بالعرض [illegible] الحركات [illegible] الارض [illegible] الحركة اليومية السريعة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الكواكب [illegible] السفينة [illegible] ساكن [illegible] حركة [illegible]
[illegible] السفينة والكواكب عن الوجه الاول [illegible] مستقيم
[illegible] الهواء [illegible] جميع ما فيه [illegible] شعاعه
[illegible] الارض لو وجب بان لا يقع [illegible] الشمس في الارض [illegible] القمر
[illegible] الاصطلاح كما يعلم [illegible]
[illegible] كتب اللغة [illegible] صاحب [illegible] شق [illegible] ثوب [illegible] شفيفا ام
رقيقا [illegible] ثوب شف [illegible] رقيق [illegible]
طبقات الاولى الارض [illegible] الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية
الثالثة الطبقة الصرفة المحيطة بالمركز [illegible] اما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات [illegible] هذه الاربعة من حيث انها مركبة منها
المركبات تسمى [illegible] ومن حيث انها تحلل [illegible] المركبات تسمى [illegible] ومن حيث انها تحصل [illegible] الكون والفساد
تسمى [illegible] ومن حيث انها [illegible] اصول الكون والفساد [illegible] اسطقسات المركبات

[illegible]

انها اذا طلت بالقرع والانبيق نظهر هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية نارية اما النارية فلا يوجد هناك للطيفه النضج
وقبل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر والقاسر هناك ولا يمكن دعوى حيزه لان مستقر الجزء المخلوط
بغير النار لقبول النارية لضعف الاستعداد لقبول حيزها لان مستقر الجزء لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب الغلبة
كيفية المخلوط بسبب الغلبة وردوا عليها بان النار اذا اختلطت باجزاء من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي فلا تبقى نارا او الجواب عن
الاول ان البعد لا يسمى نار الشمس وغيرها او احصار [illegible] ساير الاجزاء بغير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار
عندنا وعن الثاني انه حافظ التركيب كحفظه عن الانطفاء او بهو حارة عندنا مما يعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها ان
يحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المعنى الاخص الذي استلزم كيفيات المتضادة وكل ما لا يتم الا بالحركة فيكون وجوده مسبوقا بالحركة
فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وما ذكرناه من حركات الا ان تبعن صورة المركبات بالشيء ضعيف وقد اما المحفوظة بتعاقب
الامشى اصح بتعيين انه يكون نظريته في الكائنات الاتوري المتولدة بحيث يكون فرسه واما المتولدة تحققه الامر من لم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض
لا يكون بحسب التقسيم العقلي من ستة احتمالات لانه ان يقال بقبوله اما مادة او صورة وكيفية وقيل ايضا اما فاعل او منفعل والاول لا يكون فاعلة
من الفاعلة لا فاعلية انما بالقبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا يكون الصورة هي المنفعلة لانها بها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال
فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهو ان يكون المنفعل هو المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست
فاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة
مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية والا يكون ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اما في الكل معا
اما معا او على التعاقب فان تحصل الانكسار معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
حال حصول الانكسار وصورهما او الانكسار امر بها فتعين بالتعاقب الامر لزم ان يكون المكسور المغلوب كاسرا غالبا
وهو ايضا باطل فيفعل الكيفية في المادة فيكسر حرارة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية
المزاجية في الكل انه الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل للحاصل في الجزء الآخر مساويا في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل
حتى ان الجزء الناري مثل الجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها انه يكون اقرب الى
كل من الكيفيتين المتضادتين من طرفيها وهو ما يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
والمشهور [illegible] الاول انه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة فقوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت برودته وليس هناك

هناك صورة مسخنة وظاهر ثم فان صورة الماء ههنا التي تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين
اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة الماء تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية سواء كانت تلك الكيفية
ذاتية او عرضية واما ثانيا فلان انفعال المادة هو ههنا الانتقال من كيفية الى اخرى والمادة منفعلة في الكيفية لكانت
الكيفية مغلوبة بالضرورة فلانه لاستحالة الدور يجب انفعال الكيفية باقيا الى ان قد يورد ههنا بحثا في انفعال المادة
اذ ههنا كيفية الاخرى قبل الكيفية بكسرهما من جنس الكيفية الفاعلة ولكن لا يكون الا بعد الفراغ الكيفية العرضية التي للمادة المنفعلة
في نفس الفعل الى كسر مادة الكيفية الاخرى اما اذا فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا كونه معدوما
واما حصل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انفعالها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى
بعد انفعالها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعض الاعلام الى ان المحققين ههنا انه يلزم من حصول كونه كيفية واحدة غالبة مغلوبة في حالة واحدة
من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى ان هذا الجواب لان الصورة انما تفعل
بكيفيتها فهو الفاعل بها لم يكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور والجواب انكسار الكيفية
ومغلوبيتها حالتها الجزم بتخيير العبارة وعبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها ولا يتصور كون
كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب الاخرون الى انه يكفي انفعال الاعلى لا الانفعال بين العناصر المجتمعة بل افعالها
على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معدنا مع اقول الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها في بعض البعد
في تلك العناصر [illegible] الى ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية الغالبة للصورة الفاعلة معدة لفعلها و
المعد يكون الفاعل عند تاثير الفاعل في معلوله المتوقف على اعداده وتلك العد يجيء الفعل الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك
المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا او بكون المعدوم مؤثرا ورده الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي فعلت كيفياتها
الصرفة بالفعل والانفعال لا يكون متفاعلة في الاستعداد لكيفية بلبس كيفية متوسطة متشابهة في الطلاق الثاني بان تلك الاول كيفية للمادة
الاخرى لا يتصور الا ما ان تاثير كما ان الكيفية قريبة من الكيفية المعدة بحصل المطلوب لان الاعداد منفوت تلك الافعال و
اقول لعل المراد انه كان المعد واسطة العروض وما ابدا كان واسطة
الاجزاء وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر صورة الكيفية الاخرى فان الحرارة تكسر
صورة البرودة والبرودة تكسر صورة الحرارة فان انكسار صورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بصورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس
الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر صورة برودته ويكون ذلك الانكسار بصورة الحرارة فلا يلزم ان يكون ذلك بصورة

واسطة الثبوت فقط وما يحكى بصدده
من قبيل الثاني لا الاول فتامل فيه

البرودة بل فيه تحصل بعد البرودة لما ان القليل الحرارة اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه تنكسر سورة حرارته فان قال ان انكسار

ما كل كل فلا مانع من ان حفظ والتفاعل لا الكيفيات كما هو مذهب الاطباء وسيذكر حكمهم ما ذكره من المحال يبطل ايضا على

ان الماء الاول موصوف بكون الانكسار معا فلانه لا يجتمع بقاء الكاسرين حصول الانكسارين فان الكاسر لسورة الحرارة ان كان

نفس البرودة وبالعكس لكان الكل سوا فيما حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج والماء الحاصل

القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يجب ان يصير المنكسر كاسرا لا ان يقال ان الكيفية المنكسرة السورة تنكسر سورة تضعف عليها بينها

من الاستشهاد والقول الاخير يحتمل التعليل المعارض فيعنى انكسار سورة الكيفية الشيء فانه معناه ان يبطل كمال الشيء من كيفية اقوى

الكيفية اضعف وضعيفة ذلك لان المعدوم منها الكيفية القوية ويحدث الكيفية الضعيفة ان يجعل الملايم جزء منه فان الانكسار

ان لها معا الحر به يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر بعده ومن ايضا

ثم يمكن لها الحقيقة بعض الانكسار وان كان احد الانكسارين مستقلا مع الاخر لزم ان يعود بالكيفية العروضية الانكسار موجودة قبله الفعل وما

لعيصل سورة من غير سبب يقتضي وجود ما بعد الفعل انما في انكسار سورة برودة الماء مثلا انه لا يقتضى ما على انكسار سورة حرارة

الحار لزم ان ينعدم بكل البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها لم ينكسر سورة حرارة الحار بعد ذلك لا يتصور الا

بان يعود بكل البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار ينكسر سورة بكل الحرارة ولا سبب معها يقتضي بعوده ما ولا يجوز

ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك لان الماء انعدمت مع وجود ما يقتضى الحرارة الحاصلة فمنعها من مقتضيها لانا نقول لم يجز

الحرارة ان البرودة الزائلة لا تقوى ما لا يجوز ان الحرارة ما نعة والاشد ولا الحرارة بالمانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل

ما لم ينكسر اكا بجزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا قلنا ان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا فلنا

من المستحيل ان لا تنكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة وتكسر البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب

الفريق جمع في زمان قريب من زمان الشيخ فان الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا هذا مذهبا غريبا فقالوا ان البسائط

اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان خلع صورها فلا يكون لواحد منها صورتها الخاصة وليست في صورة واحدة

فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات

والشيخ ضعف هذا المذهب بان المزاج ثم يا موصوف دائما وكونه لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه

قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الممتزجات بين الكيفيات المستنبعة لصور المركبات كونه وصف الصور الممتزجات ولا

وان لم يجب بها كان اشخاص لزم الكيفيات وتوسط بينها يايع بقاء صور الممتزجات على ما ذكره مزواة انه ينتقض دليله بطلانه والمطلان

القول بالمزاج مبني على القول بانه يكون في كل الاجزاء النارية التي الطبخ كما ثبت لا ينضبط حصل الاشتداد ان يكون ما كل ولانه مع التقريبين

من يكون حيا سعا لما كان خروس واحد به الغاضم بما الحيط فان تام كانوا ايكون في العنصر الكيفية وفي الصورة وبين حيوان الاركان الاربعة

لا يوجد شئ منها صرفا بل يجب خلط من كل الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية الايمة العظم والعصب والقمر والعسل والعصب

وغيره كل واحد انما سمي بالغالب الظاهر منها وعبر عنها بما عند ولما فيه الصغير ان يبيرز منها ما كان لكل منها في فصله عظيم عجيب

بعد ما كان مغلوبا خفيا باعثه لا يصح انه حصل بل يجب انه يبرز ويكمن حيث ما كان لما كان بارزا فيصير مغلوبا وخافيا بعد ما كان وظاهرا وبارزا ثم

عنهم ولو كان الظاهر يحدث على سبيل البروز بل على سبيل التفرق من خارج وفيما كان مثلا في الماء انما تخلص منفوذا اجزاء نارية فيه من

النار المجاورة له ولو المذهبان مشتركان بانه فيما شاهد الماء الشرب ان لم يحل الماء مثلا لا يستحيل حارا بالحقيقة فانها نارية كالطهر عقر فانه في ان الماء حجرا

بين ملاقة النار بين ثبت من داخل الماء والثاني بين يدا ما وردت عليه من خارج وانما وصاحبه ابطل كل الحكم بامتناع كونه شيء العصر شيء

وامتناع برودته شيء شيئا اخر والشيخ ما فرغ من ابطال المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد مذهب اصحاب الخليطين فان القول بالمزاج

لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي يحصل منها خشب الغضا ومع بقائها بحجرها

وبالجملة الا يمكن ان يكون موجودة بالفعل فيه بل انما حصلت على سبيل التكون ومصيره رمادا اباه وكذا كل النارية التي تشبه في الزجاج

الذائب لو كان منفصلا كان في الزجاج موجودة الماء ينحصر اسكان ان بعد البروز منحصرا وصوتها فلا يمنع البصر عن النفوذ فيه وتبعد الحس

بانه بالحس بالعدم لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد الحجر لامتنع التصديق لوجوده بالفعل فيه ووجود الاجزاء الرقيقة والحجف

والاجزاء بالحس والنظر وكيف يمكن ان يصدق لوجود جميع تلك النارية التي انفصلت فانه لا يمكن اجتماعها مع صغر الباقية وان تمكن

عليه بان الحرارة في الادوية الحارة مثل الفرفيون انما يكون بكثرة الاجزاء النارية التي فيه مع انها تنجل لعدوه والحس منه السحق والرض فانه

يجوز ان يكون بعضها متلاصقا ولا يحيل لبيوسة اجزاء نارية تكلما تسحق يبرد ما في حفظ اشتعالها عنه بانا ضعيفة فلا نقول انها تسحق

بالخاصية الا بالكيفية وهذا الخلاف فيما قال الاطباء وواجب عنه المحض بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما الاظهر الحجر بكونها مكثرة

الكثيفة بالمزاج فان تفاعلوا وانفعلوا فقضوا منه وبه والاكثرهم باسره على بطلان المذهب الثاني بحجة امور من الشك وحدات الاول

ان السخونة تحدث منه بالحركة الضعيفة فيجب ان يغلب عليه اجزاء الغاصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية بحرسه يمكن نفوذها في

المتحرك لها المحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي ياسه مثله في حركة ضعيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منها

نحو بل يحترق من غير نار فيه وهو ما يغلب عليه الارضية وما لا يحترق وهو الذي يحفظ قوامه بالقسر فيتحلل كما هو الاكثر
النيء غلبه ومنع اجزاؤه الطارية من الوصول اليه فانه يتسخن لا لان الحركة الشديدة المعصية لرقة القوام تحلل بعض
السخونة اجيب بالتحلل وهو ما غلب عليه الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك بحركة شديدة فانه يتسخن اجيبا الثاني ان الاتحاد
التشابهين او استحالة الكيفين احدهما مستضعف او مستحكم الكبريت كالنحاس مثلا والثاني متخلخل او يشتمل على الفرج والمسامات
الصغيرة كالحرق فلو كان التسخن بنفوذ النار ونفوذها في المنافذ لوجب ان يستوي الذرع المتخلخل قبل الاخر لسهولة
النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث الان المصنوع المفروغ كيف على التقدير بهذا المذهب انه ينبغي من يتحلل ما فيه
شيئا بان الاستحالة وقوله الشيء يعقد به قبل الابعد خروج شيء يعقد به منه اذ التداخل قهرا يلتئم كل الرابع الذي قد
الصبا قبرا اذا طلت ما او شد دفعا اشد الكل او وضعت عليها رقوبة فانما يخفف بعد صبر ورطا كثر ما لها او يصبح
صحيحة غليظة ما ليته يفرط منها الوراب بحدوث السخونة والنار داخل على امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها بل على الانحا
والكون معا وهذا الجسد الانسى جميعا واحد الخامس انا نجد ميرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة تقل متصعدا بالطبع والاول
حتى كان فاذن هو الاستي انه لم يختلف الامزجة في الاعراد بسبب قربها وبعدها عن الاعتدال في الوان العناصر المفردة
اذا تصغرت وامتزجت وتعا تكيفها انما اتسقت على كيفية وحدانية صارت واحدة من جهة الجهة مناسبة للمبدأ الاول
هو واهب الصور في استعداد ما له مناسبة ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقيم على الاجتماع مرة ولولا
لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغير العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة
بالقرب والبعد منه الى الاعتدال فيتفاوت في الاستعداد والوحدة الموجبة المناسبة فيتفاوت الصورة
الفائضة عليها كمالا او نقصانا ولهذا كان المركب المعدني لبعد المزاج عن الاعتدال لضعف الوحدة يستحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة يستحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان
اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيها كما تستحق يعني
ان المختلف الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج آخر
كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان لكل نوع لم مزاج يناسب
اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا

مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة
بحسب الاسباب المختلفة بل لكل نوع من المركبات مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما لم يكن
ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبعض الاشياء يتوهم بين الطرفين امتداد
سببي عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن الحرارة
الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج الانسان يحل ذلك و
كذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا
فاذا حصل ذلك المزاج للانسان يحل ذلك جسما وكذا الحال في سائر الكيفيات ومن اقسام الامزجة تسعة لان مفادير
الكيفيات المتضادة في المزاج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه
عن الاعتدال في كيفية مفردة وهي اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او البرودة فقط او اليبوسة
فقط او الرطوبة فقط واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة
او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن
الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان الاجزاء وصف وبه الميل
الى احيازها الطبيعية متفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب البعض من الامور
المتفاوتة بعضها اخر منها ويطلب بعضها واحتياله الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق
قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول
تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو
كالنار والهواء في جهة السفل او المائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي
قواسرها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج فيتفاعل ثم يتبدد وجوده ولكن المعتدل واما الاستحالة فلا كيف ويقال الاجتماع
فيكون لمنفصل كما حصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضي سوى الاجزاء او السبب لبقاء الاجتماع غير مخصوص حلت عنصر
واستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان لكل جسم لمكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون
مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكان اخر غيرها ولا بين الاحلام فيلحصره المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل

لصورة منوعة تقتضي حصوله في مكان بعض بسايطه وايضا لزوم الخلا قبل حدوث المركب مم لجواز ان يكون مكانه
مكانا طبيعيا لمركب آخر والمركب عندهم قديم والانحلال وحدوث افراده حادث كما مر او مكانا قريبا لبعض البسايط
مرتبطا بالتخلخل مع الضرورة الخلا او ايضا لحصار له مكانه الطبيعي بحسب اتفق وجوده وقدر تحقيقه في كل اجزاء
ويرد على الوجهين ان لما يرد ان على امتناع وجود مركب ثنائي وبسيط بسايط لا على امتناع وجود مركب
ثنائي من متضادين كيفيات الاولى تعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون
الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفيات الاول متساوية ويكون بسايطه متساوية ويكون بحسب تفاوتها
في الكم او الوضع او غيره ولكن كيفيات ابعاد حاصل لكنه في الطبيعة على ما هو ينبغي له اذا من طلاع … وقد يطلق
المعتدل على ما توفر عليه من كيفيات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق به ويكون انسب بافعاله
مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي
والاول مستفاد من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية
اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر فقط او ابرد او ارطب او ايبس
او بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس قوله
سعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا ولكن نفس المزاج الا الاقسام النصف بحسب
بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى برهان ولو قال الشيخ في القانون والمزاج اما ان يطلب
بوجه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شي فهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا
وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الطابقي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثا
بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على اللايق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة
واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا لكان يخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر
فيه زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين
او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني

اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون ونصفها لان الكيفيتين ان كانتا حيث اما الحرارة مع البرودة او مع
الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة حاصل من ضرب في اربع حالات
هي زيادة احدى الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان
وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة و
اليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فيصير اربعة حاصلة من ضرب في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات
الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة
عشر قسما بحسب الحالات الكلية التي زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث
الباقية وبالعكس فهذه ثمانية وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان
او المنفعلتان او واحد من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فجميع الاقسام تكون ثمانية وستون
على ما ذكره المعترض فانه جعل الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الخارج
من الكيفيات الاربع ستة عشر كل والاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما
او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة صار ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج
بالكيفيات الاربع ستة عشر على ما ذكرناه وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في
كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة ودون بعضها بالنقصان نوع اما ان يكون الزيادة في كيفية
او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة … لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات
ونقصانها وكذا اعتبره في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبره في الخروج بكيفيتين
وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقص بذلك الاحتمال ستة … من الاول واحد … الثاني … ويجب
بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللايق بحال المركب
ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت يكون مرعية كان مزاجه
معتدلا ولا يعتد بعد ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر
الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة ولا يمكن ان يتركب … في ذلك المركب فلا يتصور حينئذ بزيادة الاجزاء الحارة والبا ردة

كون المركب احر وابرد مما ينبغي لا يكون الحرارة ضعف البرودة ان كان بالقياس [illegible] زيادة فان كان المزاج معتدلا وان
لم يكن بالقياس معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر
ان الخارج عن الاعتدال الطبي نادر كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك **الفصل الثالث** في تتمة احكام
الاجسام مما ذكر في الفصل الثاني [illegible] الاجسام و[illegible] البحث عن بعض احكامها كما ذكر في هذا الفصل
بقية احكام الاجسام فنقول تشترك الاجسام في وجوب التناهي اما الاجسام فلما مر من تناهي الابعاد وقوة
[illegible] فرض نقصانه عنه [illegible] ليمتنع وجود بعد غير متناه لان
ما فرض [illegible] من حيث ان يتصف بالقياس [illegible] فرضناه غير متناه يلزم ان لا يكون متناهيا او
[illegible] فيكون [illegible] غير متناه فيكون [illegible] فرضنا انه غير متناه
يلزم [illegible] غير متناه [illegible] ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وكل بان
نفرض خطا غير متناه [illegible] ونفرض خطا [illegible] غير متناه [illegible] ثم نطبق
الثاني على الاول [illegible] فان انقطع الثاني [illegible] ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني لزم
انه متناهيا والاول زائد عليه بقدر متناه وهو [illegible] فيكون الاول ايضا متناهيا [illegible] بينهما
[illegible] فيكون لا متناهيا [illegible] التطبيق المذكور [illegible] وقد يرد الكلام عليه سؤالا
وجوابا [illegible] السلسلة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب انضياف الثاني هذا برهان اخر تقريره انه لو
زاوية [illegible] ضلعاها [illegible] البعد [illegible] وكل السلسلة [illegible]
اذا [illegible] عشرة اذرع [illegible] ذراعا [illegible] عشرين ذراعا [illegible] ذراعين
واذا [illegible] البعد [illegible] والا [illegible] البعد [illegible]
متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا [illegible] الضلعان الى غير النهاية يلزم ان يكون [illegible] الاستواء
الاول وهو عشرة اذرع [illegible] البعد الاول [illegible] بالفرض [illegible] غير المتناهي [illegible] الضلع
الذي [illegible] الى غير النهاية [illegible] بين الضلعين [illegible] الى غير النهاية [illegible]
[illegible] لانه [illegible] السلسلة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما

بينهما مخصوصا بان يكون [illegible] البعدين الضلعين [illegible] الضلعين [illegible] ما يكون
البعد بينهما [illegible] عشرة اذرع [illegible] البعد بينهما [illegible] والبعد بين الضلعين متناه
لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان [illegible] الى غير النهاية [illegible]
البعد بينهما [illegible] البرهان [illegible] وهو البرهان [illegible] وهو ان نفرض محيط
جسم [illegible] دائرة [illegible] منها [illegible] وتصل بين [illegible] نقطتين [illegible]
[illegible] خطوط [illegible] على مركز الدائرة [illegible]
زوايا [illegible] وهو [illegible] لكل [illegible] بالعمل نفرض
على محيط [illegible] اربع [illegible] ما [illegible] الضلعان
[illegible] وهو [illegible] الضلعان [illegible] ويكون الانفراج
[illegible] وصل بين الفصلين
[illegible] بين الضلعين [illegible]
[illegible] بين الضلعين [illegible] بين الفصلين [illegible]
[illegible] بين الضلعين [illegible] الثلث [illegible] وجب ان يكون
[illegible] الضلعين [illegible] الانفراج [illegible]
[illegible] الانفراج [illegible] الى غير النهاية [illegible] الانفراج [illegible] موصوف بالا تناهي
[illegible] ان يكون [illegible] محصورا بين حاصرين [illegible] وجب يكون الانفراج بين الضلعين متناهيا
وجب ان يكون [illegible] متناهيا [illegible] الابعاد ايضا متناهية لان المفروض [illegible] الابعاد [illegible]
[illegible] الاول [illegible] بين الضلعين والانفراج ما بينهما [illegible]
[illegible] الضلعان [illegible] الاضلاع [illegible]
[illegible] البرهان [illegible] بحيث يكون البعد بينهما [illegible]
[illegible] ذراعين [illegible] الى غير النهاية [illegible] البعد بينهما غير متناه بالضرورة

شبيه منه ببرهان الترسي فقول القائل الثاني احسن هذا البرهان ان البرهان الترسي محل بحث وان ظاهر النص الكتابين ان حمل على
اصحو هذا البرهان يبنى لا انما اعلى بالقسمة وهم يقيدونها بابعاد واحد ولا اشارة فيه الى العقود التي لا يوجد بها حجما و اعلم ان
يبين هذا البرهان يبين مع ما ذكرناه في شرح كلام المصنف لا نقضنا انما هو كلام على امتناع الانقسام الى الابعاد من جميع الجهات
او من جهتين والابطال انما احتمل من جهة واحدة ولو جوز مجوز سطوحا انه غير متناهية لم يتم ومع ذلك يرد ويسلم جميعها
انه يمكن ان ما ثالث من فرض احد نصفين متنا فيضيق كتفرقة وجود زيد وعدمه فانه وجود خط واحد بين القطعتين
يستقبل بعضه متناهيا فان الخط الواحد بينهما انما حصل بين قطعتين منها احدهما متناهيا بانه يشكل القطعتين كيف
لا يكون لكل منهما الحصر واحد بين الا لتعدد وكل خط الواحد الذي ذكرت واما القسم فيه بحال الواحدة اختلفوا في ان
الاجسام متماثلة او متخالفة بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض ومتى لغته بالحقيقة قد ذهب الى انها متماثلة وهو اصل يبتني
عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة
لا بد ان يكون لمرجح مختار او نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار و
الخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان الاجسام مركبة
الا من الجواهر الفردة وانها متماثلة لا تختلف حقيقتها واختلاف صفتها وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام تتقدر بتقدير يستوي في
الاعراض بل متساويا بعضها بالبعض ولولا انها متماثلة لما كان كذلك واجيب بانه هذا الالتزام انما يصح في حق من يجمع جميع
الاجسام وثانيها ان الاجسام التماس في حد واحد من الطول العرض العميق فانه ما حصل يمكن يلتبس الا التزم والا فعنه ثالثه بانها باسرها
متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متماثلة وفيه ما فيه واجيب بانهم يجوز بمعنى ان جرم النار قابل للكيفيات
الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام جرى فلا تدل على الحكم الكلي واجيب فانهم
لا يجوزون ان يقال ان الله خلق في بدن ابراهيم عليه السلام كيفية بها بقي سالما مع مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم يقول
تسمع بتشبيه الطائر في قبول الاعراض فلا يلتقم يستوي في تمام الماهية لان الخبر اكثر في اللوازم لا يدل على الاختلاف الحقيقة في الماهيات
وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها مشتركة فيه فيكون متماثلة وفي تمام الماهية واجيب بان الحصول
في الحيز ليس ذاتيا للجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان الاشتراك في اللوازم لا يدل على التماثل ومع التلويحات وفي النص تلخيص
المحصل الكلام الاول ما حسبه الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد منه لكل قوم بلا وقوع القسمة فيه وذلك انتفت الطلاح ثانيه

ما بينا ثمه فانها مختلفات الا الجنس منه صور واحدة وفيه نظر لانه القسم ضرورة كما بينا ان الجسم انما اتصل بالابعاد والمتصل بعلمها
ويراد به المادة الطبيعي والتعليمي والنظام يقول لا تبقى الفاعل الحاصل وحكى ان وجيه الافعال الانواع الاثر الاحفا لعدم
منا الحد وانه تعم انما المراد به ان تعم ذاك الحاصل منها الجسم وانما ابت فيها انواع مختلفة متفرقة ومحكمة والضرورة
مختلف بتقاسمها ذهب الحكيم الى ان الاوقات لا تتقيد زمانين واكثر الضرورة فيعلم انه يعلم بالضرورة ان كتبنا
تبيانا وبيننا وخلوا انما هي بعينها التي كانت من غير تبديل في الذوات بل انما كانت في العوارض المذهبيات الا يعني انه الحس
بيننا حدها بان فيه بدو الاعراض بانه يجوز ان لا يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وفي الفعل الشكل ويقال ان الاجسام
لا تبقى زمانين فرع بعضهم ان قوله هذا ينبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان
ليس مذهبه ان الجسم عرض بل انه مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم انه ما ذكر
في عدم بقاء الاعراض فالحكم جار في الاجسام لانه اشتمل الشرط على جميع الدليل عليه بحججه فما وجه التزم انها لا تبقى زمانين
وانما تتجدد الامثال له وقبلها من قال بذلك لا نعلم بان الاجسام من المؤثر غير معقول وانه لا اختلاف الاجسام حتى يقبل لوانه
يستغنى بطريان الضد و من جنسه ان الاجسام يستغنى العناية فلا بد لسلب القول لانا لا نقيع الاعراض وقال المصنف
هو القول من النظام بغير معنى عليه فقد قيل بالجبائي ان الاجسام الى المؤثر حال البقاء وقد يجب وهم القبول لا انه يعول
بيانا حتى نوهم الصلاحية ان حاجة الى المؤثر لو كان لا تتصور الا حال تجدد بعينه بقبية فقبلوا اسمه ما نوع
من الخلاء انما فصيرة به من نعم كثيرا فيه نوع بل يؤثر ولا يجوز خلوه من الكيفيات الموافقة الى الطعوم والمشمومة
اما الالوان والاضواء والمشموعة لا انه يجوز خلوها وقال من هذه الكيفيات الى الا الحس به وهو من الاجسام بعلم بحسه
الى الحس به من غير الملتزم لنقض النفي والادراك البسيط وقال اهل الشيخ الى الحس الا فيه مظلمة والاضواء انه في حس
الكون عن الكون يعني بانا متنع خلوه عند قبل الانضمام وقبلها عليه وشيخ الى العقل الاول حكمه وكل الكون والكون يعني
الاجتماع والكيفية الثاني بالفرق بين الضوء يقين وجوده انه امتناع الخلو بعد الانضمام لانه موقوف على الطريان الضوء وقبل
الكيفية موقوف عليه فاتيح هذا ظهر الفرق والاصفهاني لحكمه الاصل وقبل بجواز الخلو بعد الانضمام على ان المشهور الا
بالتقبيل انما الصورة المباحث التي تطلب ههنا التفصيل فيه نعم من الانوع الى تقويه ان هذا اتفق الا في ضعفها
ويجوز ذاتها بشرط الضوء واللون وهو مشهور وانما اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية فيه او انها انما هو الحق الكل ما عن

انما ليست مرئية بذواتها كما في المرئية اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاجسام من الضوء لكنه
غير مرئي بخلوه عنهما ثم العقل يعاونه في هذا الادراك ويحكم بان ما بين كل السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام
فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب والحق الضرورة في
ذلك وهو مشار اليه الجواب عن قوله انما يريد من انه غير مرئي بخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة
بكيفيتها وهذا لا يستلزم الا انها مرئية بانا نرى الطويل العريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه شيء كون الجسم كما
من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان يحل الجزء الواحد لامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف
بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل في بالتفسير وهو محال والحاصل ان الطول نفس الجوهر والطويل
مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخ
عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا من احدهما الى غيرهما فهو المتحرك والا الساكن وكل منهما
حادث وهو ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال
من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بالحصول اي انه منتقل عنها وهذا سبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق
والمسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لانه معنى صوري يجامع السابق المسبوق اذ لو وجد
السابق والابد للمسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هاهنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون
الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فممنوع وان اردتم انها تقتضي ان يكون
حركة لكل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فمسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات
متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى الى ما لا نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد
التي كل واحد منها حادث والاثنين من مسبوقية كل واحد منها بالغير منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء اخر غير
غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد جميع ذلك الغير من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة
مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة بان هذه المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة
بالغير وذلك لوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي ومن امر محصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة
الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا

ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بيان ان ماهية الحركة قد تحصل في كل
واحد من الامر المحصل فانه يصدق عليه انه حركة لانه منقسم الا الى الاجزاء وكل واحد منها حركة فكل واحد منها يقتضي المحصل
بالمسبوقية لا ان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء الحركة فيعني من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منها فلا يلزم من
مسبوقية المحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد اخر منها الا مسبوقية الماهية بغيرها مما لا يكون من جزئيات
ويمكن الحال الا اذا فهم ذلك المنقضي لا جزء من شيء بعدم واحد منها الا اخر وان لم يكن واحد منهما جزئي الجزء فني ايضا جزئي
ماهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فحينئذ يجتمع
عدمات كل الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود
ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل والتالي ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا يجتمع فيه
عدمات الجزئيات كلها حتى يلزم وجود فيه شيء منها معا مع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كون ما لا يتناهى
تلك العدمات لا ابداية لها ولا ترتيب بينها باختلاف وجودها اذ ان لها ابتداء وترتيبا فليس يفرض شيء من الجزء
الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا ابداية لها لوجود من تلك الوجودات او لعل اجزاء الاول انقطاع
في جانب الماضي فاذا وجد لكل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور بل الازل الوجود فاحدهما او ما
الازل بحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها او ما زيد بالجملة السلسلة ولا يستوي تعاقب الافراد
الغير المتناهية للحركة وذلك يعني بالاستدلال من الولد الاثر على تناهي جزئيات الحركة والسكون افول والحق
انه لا بد ان يعرض منهم من عدم تخلل جزئي من جزئيات الحركة والسكون لاحدهما والاجابة لا يكفي الاستدلال على حدوث نهايتها
فانه سيفيد الولد الاثر على ان جزئياتها متناهية ومتى تبين المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام
على ما نطقه بيانه ثبتت بعد حدوث الماهية ايضا فحدوث ثبت تلك المقدمتين لان الاصل المتناهية او الحادث لكل
واحد منها حادث لكان مجموعها ايضا حادثا وان كان مجموع جزئيات ماهية حادثا كان الماهية ايضا حادثة ثانيها
ثانيها طريقة التطبيق وقد عرفت ما يمنع بطلان التسلسل وتقريرها هاهنا ان نفرض الحركات الى ما لا نهاية لها
ان نفرض ونفرض جزءا معينا منها كدورة معينة مثلا الى ما لا ابداية له جملة واحدة وتفرض ايضا من جزء فيلها المقدار
متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين وتسيير الكلام الى ان يعلم ما مر وقد عرفت انه يرد التطبيق

لما يدل على امتناع لا ما من الامور الموجودة معا ثم انها طريقة التضايف وتقريره ان الحركة كما في الفنا
من اجزاء النقض كل ساعة والقصص مسبوقة وكذلك الدورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات
غير متناهية والمكون الذي ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنفرض تلك الدورة التي هي الاخير
من هذه السلسلة الى الابتدا من موصوفة بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد ما يسبق غير
مسبوق لانقطعت السلسلة فلا بد ان يكون مسبوقا من غير عكس فلو كان الجزء الاخير كذلك فيكون عدد المسبوقية
ازيد من عدد السابقية بواحد [illegible] لامرين متضايفين تحققهما تكتب [illegible] في الوجود ونا وبها
في العدد [illegible] ان يكون [illegible] اما السكون ولا نه لو كان قديما لامتنع زواله والثاني
بطل لما الملازمة فلانه وجود ما وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان [illegible] الوجود وقد مر امتناع
عدمه وان كان ممكنا لا يستند الا الى واجب بالذات [illegible] الواجب مختارا لما مر من ان القديم
لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا كان [illegible]
[illegible] لزم من عدمه عدم الواجب لانه [illegible] فانه من حيث هو [illegible] الاثر [illegible] فيكون
عدمه [illegible] ان يتوقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به [illegible]
بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه [illegible] الواجب بل هو شرطا وعدم شرط [illegible]
اما [illegible] الواجب بلا شرط في الممتنع الامور المرتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر [illegible]
عدم الواجب [illegible] المشروط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم شرط ايضا [illegible]
ان القديم [illegible] وهو المطلوب واما بطلان الازم [illegible] الاتفاق [illegible] الانجوع الكيفيات
[illegible] العنصر [illegible] فلا شيء من الاجسام [illegible] الحركة [illegible] الولد فنقول
[illegible] يصح على الجزء الاخر [illegible] ما يلزمه بجملته
وبالعكس [illegible] الحركة [illegible] الحركة [illegible] الحركة
على المركب [illegible] السكون امر وجودي [illegible] الحركة [illegible]
ان يكون [illegible] الاجسام [illegible] الامور العدمية الازلية [illegible] الحوادث

الحوادث اليومية واجيب على ذلك بان السكون اعني حصول الجسم في الحيز امر مستمر فيكون موجودا وموجودا
ماهية الحركة والسكون [illegible] العوارض الخارجية فيكون السكون موجودا [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] لم يوجد جسم قديم لزم [illegible] ان يكون له كون قديم واما ان يكون [illegible]
[illegible] والازم بقسميه باطل الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر
الاول [illegible] الكون [illegible] الثاني [illegible] واما بطلان القسم الاول [illegible]
السكون واما بطلان القسم الثاني فطريق التطبيق والتضايف [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] السكون القديم [illegible]
الكلام [illegible] الواجب [illegible] حادث [illegible]
زوال السكون [illegible] الواجب [illegible] العدم الازلي [illegible]
ان يستند [illegible] الممتنع [illegible] الوجود [illegible]
الوجود [illegible] فيكون زواله [illegible] الواجب
العدم الواجب [illegible] الازلية [illegible]
[illegible] لم يترتب [illegible] الممكنة [illegible]
[illegible] الحركة والسكون [illegible] وجود ما لا ابتداء [illegible]
التطبيق [illegible] وجود ما لا ابتداء [illegible]
[illegible] لا يكون غير متناهية [illegible]
السكون [illegible] الوجود [illegible] حادث [illegible]
المتصف [illegible] المتصف [illegible] الناقص [illegible]
ان [illegible] موصوف [illegible]
والاعتبار [illegible] الحوادث [illegible]
[illegible] والاخرى [illegible] السوابق واللواحق [illegible]

[illegible]

منطبقتين في الوجود ويجب زيادة المنصف بأجزائها من حيث هو منصف بل على المنصف بالاجزاء كما يجب
ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحد وذلك لان المنطبقين الحقيقيين
يجب [illegible] وفي جانب العدد والحادث الاول مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا
لزاد عدد المسبوقية بواحد فان اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق
الزائدة عليها بالعدد متناهية لزيادتها بواحد متناهية ايضا فيلزم ان تتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل
رابع ما اخترعه في قلة مؤنته تحصيل الجملتين لحاصلة ما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثله ويمكن ان يجعل
ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكل منهما جملتان منطبقتان
في الخارج احدهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية لان كل الحوادث المتناهية المنفك عنه لها اول قطعا والزمان لا ينفك عن كل الحوادث المتناهية
لا يوجد قبل كل الاول والا لانفك عنه بأسرها وان لم يوجد قبله كان حادثا مثله في الاجسام حادثة ولما
ثبت ان قيام الاعراض بالاجسام وذلك بناء على ان الحوادث لم يثبت عنده في الاعراض القائمة بالاجسام متناهية عنده
[illegible] الاعراض عنده في الجسمانية ولما حسب انه معرض وصاحبه اخفى الاجسام حادثة تثبت حدوث الاعراض
بأسرها وهاهنا [illegible] حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها فقرر الاول بمعنى ان
الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح
بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بوقت حدوثها دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات
تخصيص بلا مخصص وهو باطل في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين فكلام في الحادث الاول ويلزم التسلسل هف
والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميعها لا يحتاج في حدوثها الا الى
اختصاص الحدوث فيه اذ لا وقت قبله انما اختص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات لما
[illegible] لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك
معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمييز بين الاجزاء الوهمية الا في التوهم
فطلب الترجيح في تلك الاجزاء الموهومة الاتيين لا اعتبار لها في الامور الموهومة الصرفة والى هذا يشير الكلام واقول

اي التطبيق

واقول هذا الكلام على تقدير [illegible] بل يعلم ان لا [illegible] وجب الترجيح فيما بين الاوقات بأن يقال لم اختص هذا
دون ما عداه من الاوقات لا يقتضي بعينه وجود كل الحوادث وغيرها بأن يقال لم يرجح في كل الوقت وجوده ما ليس بالحقيقي
حدوث [illegible] الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك [illegible] الاوقات التي بعده [illegible] اختصاص الحدوث بها
الوقت دون ما عداه من الاوقات لا يقتضي بعينه وجوده ذلك الحادث وحده بأن يقال لم يرجح في ذلك الوقت وجوده مع [illegible]
التي بعده ترجيح بلا مرجح والجواب [illegible] اختصاص الحوادث بذلك الوقت دون ما عداه انما يتعلق الارادة القديمة فالحكيم
اهل الحق [illegible] التوقف على امر اخر مخصص والا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان
ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي هو وجوده هذا المتعلق ايضا
قديما او لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح [illegible] ذلك التعلق بجميع الاوقات بأسرها فالاقبال العلل
الارادة القديمة [illegible] وقت معين [illegible] الوقت وجوده [illegible] المتعلق القديم من غير
احتياج الى امر حادث لانا نقول [illegible] كل الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة
القديمة حادثا نقلنا الكلام فيه الى [illegible] حدوثه [illegible] ويلزم التسلسل [illegible] الاحتياج فاما
ان [illegible] هذه الشبهة [illegible] مع كونه خلاف [illegible] اما ان يقولوا ان التعلق [illegible] فلا [illegible] حدوثها
تأثير الارادة [illegible] بكل حادث وجوده [illegible] مخصص بوقت حدوثه [illegible]
هذا التقرير ان يكون الحوادث اليومية [illegible] الحوادث الفلكية من الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية [illegible] مسبوق بآخر الى غير نهاية [illegible] بخلاف [illegible] الامور العرضية المخصص
لانا نقول [illegible] الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر
الى غير نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية [illegible]
شروط المتعاقبة انما يتصور [illegible] مادة [illegible] الشروط [illegible] الحادث [illegible] الشروط
حتى [illegible] المبدأ القديم [illegible] العالم الجسماني [illegible] مادة حتى يتصور [illegible]
الشروط المعتبرة في حدوث العالم [illegible] لان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ [illegible] يكون
تصورات متعاقبة [illegible] المادة [illegible] شرط اللاحق [illegible] حدوث العالم الجسماني

تقرير الثاني ان موجد العالم لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يرجح احد الفعلين او الترك انما يفعل بقصد وسبب فلا يكون الا لحادث
شئ والاصل [illegible] الاول ان هناك ما يحوج به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد به اولى من تركه فلو كان الايجاد
محصلا لتلك الاولوية مستكملا بها واذا كان بدون تلك الاولوية كان مقتضى ذاته وهو بسيط فوجب ان يكون المبدأ الموجب
الاول موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما فيلزم ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر
عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بواسطة حوادث متتابعة لا الى نهاية فلا لان الحوادث اليومية
على ما ذكر لا تصدر الا بعد التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف ما ذهب اليه المتكلمون والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان
هناك ما يرجح الايجاد على الترك بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا داع يرجح [illegible] ومن
اقتضى سببا تاما يجوز ان يرجح الفاعل المختار احد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولو كان [illegible] القول بان افعال الله تعالى
غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار [illegible] العطشان [illegible]
الهارب من السبع [illegible] وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح
فالوجوب الترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب [illegible] ضروري البطلان كيف ولو جوز ذلك انسد باب اثبات
الصانع واما الترجيح من غير مرجح [illegible] متصف بالترجيح [illegible] ان يختار احد
مرجح بارادته احد مقدوريه [illegible] بارادته لكن [illegible]
[illegible] بالنظر الى ذاته [illegible] فان قيل كيف يتصف [illegible] الارادة [illegible]
ارادة اخرى [illegible] يلزم التسلسل في الارادات [illegible] فيترجح احد المتساويين وبين [illegible] بلا سبب
وان قيل الارادة واحدة لكن [illegible] بحسب [illegible] المراد [illegible] التسلسل في التعلقات واما المعتزلة [illegible]
ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله تعالى منزه عنه ووجوب الغرض [illegible] المنافع والمضار فيكون راجعا
الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان [illegible] واما الحكماء فقد زعموا ان [illegible] بان الفاعل المختار [illegible] المعنى
الذي ذكر لا يتصور منه [illegible] لا لغرض [illegible] فلذلك [illegible] الاختيار [illegible] عنه
تعالى وانما قلنا [illegible] الاختيار [illegible] لان الاختيار [illegible] بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له تعالى
تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى [illegible]

حادث له مادة وتسلسلت المواد [illegible] المادة [illegible] الصورة [illegible] لا يخلو عن الصورة [illegible] الجسم
والجواب [illegible] الجسم [illegible] من المادة والصورة [illegible] المادة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] تقرير الدليل الرابع ان الزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] موجود [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الجسم [illegible] والجواب [illegible]
ان الزمان [illegible] موجود [illegible] القبلية [illegible] الزمان
فان اجزاء الزمان [illegible] القبلية [illegible] بالزمان [illegible] الشبهة [illegible]

الفصل الرابع في الجواهر المجردة [illegible] المادة [illegible] العقل والنفس اما العقل فلم يثبت [illegible]
[illegible] الباري تعالى من الامر المشترك [illegible]
[illegible] التركيب بالذات [illegible] وجوده [illegible]
[illegible] العقل [illegible] الجوهر [illegible] الجسم
والهيولى والصورة والنفس والعقل [illegible] الباري تعالى [illegible] الجواهر [illegible]
العقل [illegible] العقل [illegible] الجسم [illegible] عنه تعالى
فلانه مركب من الهيولى والصورة [illegible] عنه تعالى [illegible] ذات الباري
تعالى [illegible] جميع [illegible] ذاته [illegible] الصورة والنفس لا يمكن ان يكون
[illegible] الصادر الاول [illegible] بالمادة واما الصورة فلان تاثيرها [illegible]
وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها [illegible] الالات [illegible] المعلول الاول [illegible]
تاثيرها على المادة [illegible] تكون معلولة لها [illegible] الاستناد [illegible]
[illegible] ولا يجوز ان يكون [illegible] تاثيرها على المادة [illegible] تاثيره [illegible]
واما [illegible] تاثيره [illegible] الصورة او النفس [illegible] تاثيره [illegible]
[illegible] المادة [illegible] واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه [illegible] وجوده [illegible]

فلو كان هو المعلول الاول لتم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون الشروط وجوده
بامر سابق عليه يكون الامور المذكورة هذا اشارة الى قوله او وجوده او لا سبب شرط وجوده الذي هو العرض لما مر من الاحتياج الى
الموضوع عليه وهذا انه لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول ولانه لا يصلح للتأثير فان ما هو الا قابلية فقط فلو كانت هي
المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التأثير هذا اشارة الى قوله والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه لكن اللازم والا
لما انتفت صلاحية التأثير عنه مع اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة ونذكر فيه عنه باعتبارها ولا المادة
بالحيوية بوجه بعض الشيء يدل بقوله والا لما انتفت قوله والا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله الشروط او المادة
لو كانت هي المعلول الاول لتم ان يكون سابقة عليها سائر الممكنات بحيث ان يستند اليه اما ابتداء او
بواسطة والسبب لما انتفت صلاحية التأثير عنه فلا يكون هو سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر
عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لان الموضوع الجسم والتأثير الهيولى ولا استقلال [illegible]
الصورة والنفس وبالوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى ترتيب الدليل المذكور وذلك ان الباري تعالى واحد
من جميع الجهات بل هو مختار يتقدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب لحيثيات متعددة ولى الوجود والمطلقات العارضة
لوجود ما ها هو من السلوب وهذه الحيثيات امور اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون مصدرا للتأثير
عنه بعد ان [illegible] لما جوز تعدد [illegible] ان المعلول الاول جهاته الاعتبارية [illegible] ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلف ما عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
وقد مر بطلانه فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة [illegible] محض الهيولى
فلم لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول وما قيل [illegible] لا يصلح للتأثير [illegible] ان الصادر الاول يجب ان يكون
علة موثرة في معلولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد فاعلا وقابلا [illegible] هذا الامتناع
ثم وقد تكلمنا [illegible] ولو سلم فلا [illegible] العقول والعقل [illegible] فلم لا يجوز ان يكون [illegible]
[illegible] بسيطا [illegible] ولو سلم فلا نم ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون [illegible] فلم لا يجوز
ان يكون صفة من صفات الواجب ويمتنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون جوهرا
جوهرا ليس بجسم مركب من جزئين ليس بجسم [illegible] الهيولى والصورة فح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد جزئي

هو من الجزئين [illegible] الجوهر [illegible] فان قيل [illegible] لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالي [illegible]
هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وسيأتي ذلك [illegible] فيكون محردا [illegible] ولا يجوز ان
يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتأثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المطلوب وكونه مركبا لا يقدح
فيه فلما لا نم ان جزء النفس لا يستقل بالتأثير لتم استقلال النفس [illegible] استقلال الجزء [illegible] استقلال الكل يجوز ان يحتاج
الجزء الاخر في التأثير الى امر خارج [illegible] من احتياج [illegible] الكل ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجودا
[illegible] ان يكون [illegible] يجوز ان يكون اول ما يصدر [illegible] ثم يصير [illegible] والهيولى ولو سلم فلا نم
ان النفس لا تؤثر الا بالة [illegible] وبعض خوارق العادات [illegible] والكرامة والسحر من هذا القبيل
[illegible] فيكون مستغنيا عن المادة في الذات والفعل [illegible] العقل لا يصفا فلما هو الجوهر المستغني
عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله [illegible] المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول
هو النفس ويكون [illegible] الارادة [illegible] المستلزمة [illegible] بالكامل
[illegible] العقول [illegible] الاجرام السماوية [illegible] من الوضع من
بعض [illegible] الطبائع [illegible] للاجزاء المفروضة [illegible] فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع
[illegible] من الطبائع الاجزاء المفروضة [illegible] ولكن [illegible] بالميل [illegible] يجوز ان يكون
[illegible] الحركة المستديرة [illegible] الا الميل المستدير [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] يكون [illegible] الميل [illegible] الحركة [illegible] ما يقبل [illegible]
فيه من مبدأ ميل طبيعي [illegible] الميل المستدير في الجسم البسيط [illegible] يجوز ان يكون فيه [illegible] الميل
بحسب الطبيعة لان الطبيعة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية [illegible] الشيء [illegible] عنه ايضا والعائق [illegible]
ايضا ممتنع [illegible] الحركة المستديرة من خارج [illegible] مستقيم او مركب [illegible] في الاجرام الفلكية
وذلك [illegible] الميل [illegible] بالاستدارة فقط لا ينبعث [illegible] الحركة المستديرة [illegible] مبدأ الميل [illegible]
فالميل موجود [illegible] بالفعل في الاجزاء السماوية [illegible] بالاستدارة ثم انه [illegible] الحركة ارادية [illegible] في الفلك [illegible]
الحركة فلا يكون [illegible] مستندة الى امر خارج [illegible] ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون [illegible] الفلك [illegible]

المستديرة طلب شيء وتركه لا يتصور بدون ارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بالشعور
والارادة واما الطبيع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له سواء كان تاما او ناقصا [illegible] لا يجوز ان يكون المط
بالطبع نفس الحركة اذ ليس مطلوبه غير تركه لانا نقول الحركة لذاتها لا تصلح [illegible] فيكون المط بها وكل الغير
فتعين ان يكون ارادية فثبت ان المستديرة حركة الاجرام السماوية [illegible] بارادة فالمحرك وارادته يستلزم التشبه بالكامل
اما الذوات التي لكمالات حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مط ممكن الحصول لان طلب المحال [illegible] اما المحسوس
او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون لجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب
وهما على الفلكي [illegible] لان الاسمين مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالته [illegible] غير ملائمة والفلك [illegible]
الصحاوية لا يحترق ولا يتلثم ولا يتكون ولا يفسد ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا ينكاثف [illegible] وبالجملة لا يتغير عن حالة
الى اخرى الا في اوضاعه التي يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا فاما
ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه [illegible] والاول [illegible] لم يتعلق بالمط وعلى التقدير بين الاول والثاني يلزم
انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان تنال [illegible] فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا تنال
اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هو [illegible] ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة للزمان الذي يمتنع
عليه العدم [illegible] لا يقال [illegible] طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب
الانقطاع وغير الممكن محال [illegible] واراد بالحاصل بالفعل [illegible] بالحاصل بالقوة ما [illegible]
[illegible] حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمط ولا يجوز ان
يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل [illegible] غير مستقر [illegible] بحيث [illegible] شبه يحصل
اخر [illegible] يحفظ [illegible] الافراد [illegible] الانقطاع فثبت ان المط حصول [illegible] غير متناهية يحصل
بالفرد [illegible] غير متناهية [illegible] انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية
يحرك الفلك [illegible] الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل [illegible] شبه بالمط الذي هو بالفعل من
الوجوه [illegible] وضع ويحصل اخر [illegible] شبه ويحصل اخر ويحفظ [illegible] الافراد ولا يجوز ان يكون
ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت [illegible] بكل فرد العقول [illegible] لتوقفه

لتوقفه على دوام [illegible] او حينا [illegible] الدليل [illegible] فوقف على دوام الحركة التي او حين انقطاعها حيث [illegible]
[illegible] الطلب [illegible] فان الاغراض طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع [illegible]
ان يكون [illegible] التشبه به او غير ذلك [illegible] امتناع طلب [illegible] ان طبايع الاجزاء
المفروضة للفلك [illegible] مختلفة فان بعض الاجزاء [illegible] بقرب القطبين وبعضها [illegible] ان يكون بقرب
المنطقة او [illegible] يستند ذلك [illegible] الطبايع [illegible] ترجيح بلا مرجح [illegible] الفاعل [illegible]
بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل مبني كثير من [illegible] وجوب الوضع الطبايع الاجزاء
المفروضة للفلك [illegible] جواز النقل [illegible] بجواز ان [illegible] الفلك صورة [illegible] معين [illegible]
فان [illegible] في صحة ما [illegible] الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضية لكل الاوضاع [illegible] يجوز عليها الانتقال
[illegible] يكون لكل الصورة المذكورة [illegible] طباع الاجزاء [illegible] العايق
الخارجي [illegible] الميل المستقيم [illegible] جواز الحركة عليها [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الوضع بالنسبة [illegible] جواز الحركة عليها بالنسبة الى طبايعها [illegible] الحركة عليها
بالنظر الى طبايعها [illegible] بالنظر [illegible] وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها [illegible] الحركة
[illegible] الوضع [illegible] الاجزاء [illegible] الحركة عليها [illegible] الوضع بالنظر الى طبايعها
[illegible] النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر [illegible] ما سوى الفلك من العناصر والمركبات
[illegible] لا يتغير اصلا [illegible] النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي بطبيعته الفوقية ولا يأبى عن التحتية [illegible] النصف
التحتاني [illegible] لا يقتضي بطبيعته التحتية ولا يأبى عن الفوقية [illegible] في مقتضى [illegible] فالنظر
[illegible] يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا [illegible] الا جواز الحركة عليها [illegible]
الفلك [illegible] الفلكيات لا يقبل الحركة المستقيمة [illegible] عليه [illegible] العايق
الخارجي [illegible] الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف [illegible] الدليل [illegible] لا يقبل الحركة
القسرية [illegible] الطبايعي [illegible] العايق عن الحركة المستديرة [illegible] الا [illegible] مستقيم [illegible]
يجوز ان يكون العايق ذا ميل مستدير [illegible] القوة [illegible] المطالب [illegible]

العالية لزم وجود المعلول بالفعل لجواز ان يتخلف المعلول عن وجود المبدا الاعلى لشرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا والتوسلم فلا نم
انه يلزم من عدم تناهي ذوات الوسط او صفته حصول الياس والامن انقطاع الطلب لجواز ان يدوم الرجا او لا يكون الوسط او صفته
المنتهي بسخط مع نوع يقتضي العفو [illegible] كما ذكر في الشبه والتسلسل فلا نم انه كل الوسط المنتهي بطلب حصول الواجب في نفي لكم
والانام كيف لا والحركات في الجهات فلا يجوز ان يكون كل الاختلاف الاختلاف المقول في النوع او الاختلاف بالفصل الكلي الى المنتهى
في الواجب بحسب الاعتبار والتسلسل فلا نم ان الوسط الموصوف بصفات كما يعتبر شيئا بعينه هو الفعل الالهي بل يجوز كل يوم ان
الاضافة باعتبار الاجتماع دون الفعل [illegible] قوله لزم الاولية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او الاقوى بالاضعف
والدليل الحق اثبات العقل بغير [illegible] ان الجسم ليس من موجبه موجبه لجواز ان يكون جسما والاول [illegible] وبالاولوية
على ما تقرر بعضه من ان الافلاك والعناصر كلها بعضها مع بعض [illegible] التسلسل [illegible] علة موجبة للمحوي فلا بد
ان يتقدم لوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر [illegible] وجودها ومرتبتها لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب
ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو علة [illegible] لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخلها [illegible] وجود
المحوي في داخله مثلا زمانا بحيث لا يكون [illegible] في نفس الامر [illegible] اذا انتفى الخلاء في داخلها فعلو
المحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله [illegible] مثلا زمانا في العقد [illegible] ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء
في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل [illegible] ان عدم الخلاء في داخله بعين وجود المحوي [illegible] معينها
وتغايرهما لا يخفى [illegible] بين المتلازمين [illegible] لحركة [illegible] الافلاك سبقها
[illegible] غير واجب [illegible] عدم الخلاء لا يكون [illegible] مرتبة وجود
[illegible] وجود المحوي [illegible] ضرورة [illegible] الخلاء ممتنع لذاته [illegible] واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة العلة
لانهما بالذات لا تخلف [illegible] الاولى [illegible] الخلاء [illegible] اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية
للجسم [illegible] المحوي [illegible] بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله [illegible] البتة واذا
وجد المحوي في تلك المرتبة وجوب [illegible] البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي [illegible] متاخرة عن
صورته [illegible] ان الصورة شريكة العلة [illegible] وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن المحوي
في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات [illegible] بشيئين [illegible] ان الصورة النوعية للجسم [illegible] ونفسه

بلغ صح

ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجبة للمحوي وكذا [illegible] الى النفس [illegible] اشرف من المحوي
لابد [illegible] ان [illegible] والعقل [illegible] لكونه [illegible] بحسب الصورة والمقدار [illegible] مع زيادة [illegible]
لانه يجب ان يتصل الاشرف والاقوى والاعظم [illegible] واضعف واصغر [illegible] يتبين انه لا يمكن ان يكون
شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة النوعية والاعراض وغيرها علة للمحوي [illegible] ان موجب الجسم لا يجوز ان
جسما ولا جسمانيا [illegible] وفعلا وهو [illegible] الواجب او العقل [illegible] الثاني وهو الحط
لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور [illegible] لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته
[illegible] واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي [illegible] المتلازمين
لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن
البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا يلزم احدهما الاخر
كما اذا [illegible] الانفكاك لكون احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكنه ممكنا واقع في نفس الامر [illegible] الاخر
اعني وجوب عدم [illegible] بالذات ليس [illegible] في نفس الامر [illegible] ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات [illegible]
[illegible] حتى [illegible] امتناع الخلاء بالذات لانه قد [illegible] سبق [illegible]
نقول لكم وجوب عدم الخلاء بالذات ينافي كونه [illegible] اعني وجود المحوي واجبا بالغير [illegible] كونه واجبا بالغير
[illegible] وجوب المحوي [illegible] انه لا يكون [illegible] الخلاء واجبا [illegible] مرتبة وجود [illegible]
[illegible] وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر [illegible] لا يكون علة المحوي [illegible]
[illegible] كونه واجبا [illegible] فلا [illegible] بينهما [illegible] وجوب المحوي [illegible]
يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود [illegible] العلة [illegible] ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم
من [illegible] في تلك المرتبة [illegible] عدم الخلاء [illegible] ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة [illegible] الخلاء حتى يلزم من
[illegible] ارتفاع [illegible] الخلاء [illegible] ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا [illegible] ارتفاع المحوي [illegible]
[illegible] لم يكن [illegible] الخلاء [illegible] ممتنع [illegible] وجود [illegible] مع [illegible]
[illegible] البرهان [illegible]

الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا لشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء المستلزم [illegible] الوجوب

المحوي بالغير [illegible] فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بالغير [illegible] في ان يكون المحوي معلولا

لعلة اخرى مغايرة [illegible] وقولكم المتلازمان لا بد ان يتشاركا في الوجوب بالذات [illegible] قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد

الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهذا

معنى جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر فيمتنع الانفكاك بين ذات الواجب

تعالى ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وامكان نقيضه

انه لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه

ان اللازم [illegible] ارتفاع اللازم من الملزوم والانفكاك عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان

كالمستلزم [illegible] الاول ان حصول اللازم في نفسه معلوم وحصوله مع الملزوم معلوم آخر فيكون ارتفاع الحصول

الاول [illegible] الارتفاع الحصول الثاني في ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا بل لانه المتلازمين بين وجود

المحوي وعدم الخلاء [illegible] بارتفاع المحوي [illegible] المتلازمين

اعني عدم الخلاء متحقق [illegible] انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي [illegible] الاستدلال بانه يمتنع

الملازمة بين عدم الخلاء [illegible] وجود المحوي [illegible] كل الاحياز [illegible]

ليس [illegible] المحوي المعين [illegible] والمستلزم لعدم الخلاء [illegible] لا يستلزم المحوي المعين

فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتشاركا في مرتبة الوجوب وانما

[illegible] انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير ولا نسلم ان الواجب بالغير لا يكون واجبا

في مرتبة وجوب ذلك الغير [illegible] بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان

البتة وان لم يكن [illegible] في مرتبة [illegible] اذا وجب احدهما في مرتبة واحدة وجب الآخر في تلك المرتبة [illegible] واجب

[illegible] لانه لا يمكن [illegible] وعلة المحوي [illegible] بالوجوب فقد وجب الخلاء

ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي [illegible] ذاتا لم يجب وجود المحوي لم يجب [illegible]

واذا لم يجب [illegible] ولم يجب عدم الخلاء بالضرورة وللقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الخلاء ولم

ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك [illegible] وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود

المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجدي لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت انفا من ان المتلازمين

لا يجب ان يتشاركا في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى ممتنعة [illegible] عن الصورة فقولكم هي شريكة

لعلة الهيولى قلنا [illegible] الاشخاص وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن

لا نم انه [illegible] واعظم من المحوي [illegible] اكثر [illegible] بحيث يزيد عليه [illegible]

فيكون اعظم [illegible] فظهر [illegible] ذات الاوضاع الاخيرة [illegible] المقامات البرهانية

ودليل آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يكون نفسا [illegible] لا تكون الا ذا وضع

بالنسبة [illegible] من انه يشترط [illegible] الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا

فضلا عن ان يكون له وضع بالنسبة الى موجده [illegible] الجسم [illegible] وفعله وهو [illegible] الواجب

او العقل [illegible] الاول [illegible] المركب لا يجب ان يكون علة [illegible]

يجب ان يكون علة للجسم الاخير [illegible] الشيخ في الاشارات [illegible] يكون مادة الجسم موجودة

قبل الجسم مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المفارق [illegible] صورة جسمية اخرى

يكون جزءا آخر للجسم [illegible] كل موجد [illegible] الشيء مادة موجودة كان له وضع مادته بالقياس

الى [illegible] المادة [illegible] وضع [illegible] وضع له قبل وجوده

[illegible] العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير [illegible] الفاعل [illegible]

والاشكال [illegible] فاعل التركيب [illegible] فاعل الجزء الآخر

[illegible] المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب اشتراط الوضع في تأثير المفارق

[illegible] عليه [illegible] بعض افعال النفس [illegible] فلا يشترط الوضع في كل الافعال

[illegible] يجب ان يكون عقلا والا لكان

[illegible] جسما او عرضا [illegible]

[illegible] مشروطا بالجسم [illegible] الجسم الاول [illegible] مرتبة [illegible]

منقدم بمراتب وما كان مادة او صورة فلان كلاهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخر فيحتاج ان يوجد الاخر حتى يكون
موجبا للجسم الاول ولو لم يوجد الاخر واوجد الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الذي هو اثره اول الاجسام ولا يخلو من الجسم
الجسم الذي اخذ ديا جزء منه وقد تقرر بمعنى ما حيل انه ليس لجسم ما بسلسلة لا اخر والجواب بعد الوقوف على ما سبق من الاجوبة
عن الوجوه الاخر ظاهر بغاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فخرج عنه الجواهر
المفارقة عن المادة في ذاتها دون فعلها يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما يشمل المجرد بل يادون في النفس
النباتية التي هي مبدأ ما ذكر من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية
ويجعل النفس الارضية اسما لهما والنفس الناطقة الانسانية فيفسرونه بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي
حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف للحديدة او في صفاته
ويسمى كمالا ثانيا كما يتبع النوع مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات التي هي
المتأخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمالات الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج
صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات
اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة والمراد به ما يمكن ان يصدر عنه
ما يصدر عن الاحياء والا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ثابتا وربما في هذه العبارة اعني
ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي
من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات لم يكن جسما آليا لان
ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افعال الحيوة يكون دائما بالفعل لا كما في
النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات
فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الالية
فلا حاجة الى هذا القيد والمذاهب يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد ما يصدر عن الاحياء ما يوصف
من الافعال بالحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية والنفوس

ما يصدر عن الاحياء
والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء
واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها
بدون آلة بتوسط طبيعتها وبين ما يفعل بفعل ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية
يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي حدا شاملا للارضية والسماوية صادقا في التعريف وقد صرحوا بان اطلاق
النفس عليها بحسب اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعالها المختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا مبدأ ولا
رسم واحد لهما لو انقضت بعدا انه فعلها دخلت صور البسائط العنصريات وان بشرط الفقد والارادة خرجت النفس
النباتية وان اعتبر اختلاف الاحوال خرجت الفلكية فلذا سمى حد التعريف على المذهب الصحيح وهو ان الكل نفسا
والمبدأ للنفوس السماوية في اختلاف افعاله الآن لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل
ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة والاختيار في انه مشترك شامل لما صلح للتعريف بجامعه على المذهبين لان
فعل النفس السماوية وان كان على نهج واحد عادم للارادة بل على انحاء مختلفة ومع الارادة على رايه وعلى نهج واحد
مع الارادة في الصحيح وان اريد تعريف كل واحد من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على
حدة فقيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية
كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات
ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس
عموما وخصوصا ليس بتعريف لها من حيث ماهيتها بل من حيث انها مضافة الى الجسم الذي هو نفس له اذ لفظ النفس
انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كما يوخذ البناء في تعريف البانى من حيث انه بانى
وان لم يكن اخذه في حده من حيث هو انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية
اذ هو مرقاة الى معرفة اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى لما ورد من عرف نفسه فقد عرف ربه ولكل اشتغل بها بعد خلاف التقييد
من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج و
البدن والهيكل المحسوس وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث ولا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان
والنفس بالذات والحسن بالآلات وتشارك النبات في قوة التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوانات في

قوى الادراك الظاهرة والباطنة واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس هي المزاج
الذي يستغني به الانسان عن البدن بوجوه الاول ان النفس التي هي [illegible] شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك فلا بد لها من جامع على الاجتماع والجامع لها النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الاجتماع والجامع الموقوف
على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه [illegible] لئلا يلزم الدور
فعلى ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب الامزجة المختلفة فلا بد ان يكون الامر فيه شرطا
في حصول كمالاتها الاولى فلو لم تكن النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور والجواب بان نفس الابوين
تقوم بجمع اجزاء غذائية ثم تخلط [illegible] وتفرز عن الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها
انسانا وتقبل المادة تلك القوة منها وتكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني وتعد لقبول الصور المعدنية ثم ان المني لما وقع
في الرحم يتدرج الى كمالاته بحسب استعدادات تكتسبها حتى كمل له استعداد لقبول نفس تصدر عنه مع حفظ المادة
الافعال النباتية بحسب [illegible] او يضعف الى تلك المادة فينمو ويتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها
جميع ما تقدم مع النطق وتدبر البدن الى الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف
على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة [illegible] لاجل التركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها منها الى
يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة التي عليها الافعال النباتية وان المزاج الذي حصل له بالتغذية والتنمية يتوقف
على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة التي عليها الافعال الحيوانية وان المزاج الذي حصل له بتكامل
التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي
مدبرة للمولود [illegible] الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي ما يتوقف عليه ذلك
المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور واقول انه من يزعم ان النفس هي المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول هي
الامزجة ما يبلغ من [illegible] والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ الآثار [illegible] النفس و[illegible]
المزاج [illegible] هو المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه [illegible] الاضداد [illegible] الى الانفكاك على الاجتماع
والقائل ان حصول هذا المزاج [illegible] هو النفس [illegible] المزاج السابق [illegible] يتوقف النفس على النفس [illegible]
ذلك [illegible] الامر [illegible] يتوقف [illegible] نفس [illegible] سابقة عليه [illegible] المادة [illegible] عليه [illegible]

والآخر [illegible] الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يأبى عنها
بان يقتضي السكون كما اذا مشى على الارض وتقتضي الحركة الى جهة اخرى كما اذا صعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على
مغايرة المتمانعين والى هذا اشار بقوله ولممانعته في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة الى جهة [illegible] هو
اجزاء البدن فان فيه الثقل المقتضي الى الاسفل فيمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة في شيء منها الثالث ان النفس تبقى مع بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند
[illegible] الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير المزايل والى هذا اشار بقوله
والمطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كانت النفس هي المزاج لم يحصل ادراك
باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية ملموسة [illegible] لم ينفعل عنها فلا يدرك وان كانت
كيفية مضادة له [illegible] معايرة النفس للمزاج [illegible] مغايرتها للبدن واجزائه وقواه
فقال وهي مغايرة لما يقع [illegible] يعني ان الانسان [illegible] عن ذاته [illegible] وان [illegible]
ويستدل على [illegible] الانسان [illegible] نفسه [illegible]
تعطل [illegible] الظاهرة والباطنة [illegible] والسكران [illegible] حالة النوم
والسكران [illegible] الظاهرة والباطنة والقوى
والحواس [illegible] العقل والمزاج على هيئة لا تتغير [illegible] اجزائه والانباس
اعضائه [illegible] الحواس وعن
بواطنه [illegible] كونه [illegible] ومنه
فلا يكون ذاته [illegible] ان ذات الانسان عنده [illegible] الاصلية [illegible] البدن والاعراض
يعقل عنه بل انما يعقل عن الاجزاء [illegible] الاعراض والقوى [illegible] اقول وفيه نظر لانه لو لم يعقل عن اجزائه
الاصلية [illegible] سائر الاعضاء وغيرها والاكثر
الناس لا يعقلونها [illegible] مغايرة لما يقع الشركة [illegible] يبين مغايرة
النفس [illegible] الجهات [illegible] انه اذا اراد

بالجسمية الطبيعية الكلية حتى يكون معنى الكلام ان النفس لو اتحدت بجسمية كلية فان كل جسم كلي يقتضي شيئا من الاين غير معين فكيف
يجعل مستقلة وبعد تعين والا فاراد الجسم المتشخص فان كل عضو البدن بعينه والبدن بما يتبع التشكل فيه ومغايرة لما يقع التبدل
فيه بل بان يكون مغايرتها لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بل لعل يعم الجميع بانها مستبدلة اما
اما المزاج فلانه يتغير اقربها الى ان وابرد منه واجف وارطب واحسن واما البدن واعضائه والجسمية فلانها تتحلل
وتتبدل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية في الجميع من اول العمر الى آخره كما يحكم بالبديهة وعند المنتقل بغير المنتقل
واعترض بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي محل النفس اقول واجيب منقوض
بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المخصوص المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحلل
والاختلاط بالنشوء والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوة وكذا الشجر وكان ذاته عبارة عن بعض
ما يشاهد منه من سطح مع مشخصات العقول عن تخصيصها دون كل البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير
مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول العمر الى آخره
الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي صور مجردة يعني ان النفس الناطقة ثبت مجردة لا بالبدن ولا بالتبع فان
فلما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم ولا آلات عين البدن او جزء منه ضرورة
انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس تبين انها ليست
جسمانية ايضا فقد علم انها ليست كونها مجردة بالمعنى المذكور واجيب بانه يجوز بحسب الوهم ان انها جسم مجاور
للبدن وانها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة
فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضها ايضا مجردة بيان الاول ان الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين
كثيرين كالكليات التي يتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية
من مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين
كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض بان الامر
ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بالكلي … ومحل النفس من دون صورة فيها بل مجرد اقتران النفس ارتسام صو
النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الحجر باسم الآن بل يجوز ان يكون العلم مجرد الاضافة من غير ارتسام صورة في …

في شيء منها لا سلمنا ذلك لكن لا يجوز ان لا يكون تشكل الصورة مخصوصة بالمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنفس الفرس مع الجزئية
لا يكون عوارض الصورة مجردة عن المجرد ما له هذه الصورة والسبب يعرض من انضمام هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون
ذو الصورة مجردا ايضا سلمناه لكن لا نم ان انضمام النفس الناطقة بهذه العوارض لا يقتضي انضمامها بما يحل فيه … ان انضمام
المحل بصفة لا يوجب انضمام ما يحل فيه بالاثر فان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمنا لكن
انضمام الصورة اي الذي في النفس بهذه العوارض من قبيل تحلل الاشياء في تجردها عنها الجسم … وقال السؤالات الاول ان
فيتبع فان باثبات الوجود الذهني على الوجه المذكور اقول ان الوجود الذهني على ما اعتقدناه ليس بارتسام الصورة
في الذهن وفيما سلف فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها عندنا دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير
منقسمة والجسماني من الماديات ينقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم والا لم تكن … فالمعنى
النفس الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل لكنا نعقل البسائط لانها
تعقل النقطة والوحدة ونحو ذلك من البسائط وايضا فانا نعقل جسم فان كانت بسيطة فذلك والا كانت مركبة من
البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدأ … يتعقل الكل بعد تعقل اجزائه … لكن
الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يكون انقسام بالقوة الى اجزاء متناهية بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة
بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فتكون الصورة العقلية متشابهة الاجزاء في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد
من تلك الاجزاء حاصل بالفعل لحصول الكل لان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول
ماهيته في العقل فيلزم الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان
فلا يكون مجردة عن العوارض المادية هو وجه بان الوهم ثبت ان الصورة العقلية لكنه انه يكون مجردة عن مواد …
المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينهما وان لم تكن … ولا حاصل لجميع العوارض المادية فلا وان الكم … فلان
المادي ما يجسم او ما يحل فيه والحال فيه ما ينقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم انا … الصورة
المعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم انا وانما في الا … لانه من لوازم الوجود الخارجي فليس من لوازم
الماهية حتى يلزم من الثاني وقوع الماهية الثانية وما فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام
فيه على الامر مع عليه وايضا لا نم ان المحل ها هنا منقسم فان النقطة ماهية غير منقسم اقول فان قيل … مقلوب عليهم

فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات منقسم اما انها منقسمة فلانها تقبل الماهيات المركبة وهي
منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء
المقدارية والاجزاء الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما [illegible] المقارنات [illegible]
بمعنى ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل
عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات
كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولي الاجسام العنصرية اقول لو سلم ان التعقل فعل فكون النفس تقوى على تعقلات
غير متناهية ان اريد به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك
فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان اريد به
انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع [illegible] تتصور [illegible] ويلاحظ افراده
الغير المتناهية [illegible] في ضمن ذلك المعنى الكلي [illegible] القوى الجسمانية لا تقدر [illegible] لا تقدر [illegible] الكلي [illegible]
الى الوجه الاول وايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني [illegible] كالباصرة والسامعة
والوهم والخيال لا تدرك الا بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب بمنع ذلك
بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات
وبحصول [illegible] بالنسبة الى ما يقبل محلا منقسما بمعنى ان النفس [illegible] مثل [illegible] او [illegible] او غير ذلك
يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يقبل محلا منقسما [illegible] الحاصل العام للنفس الناطقة بالنسبة
الى ما يعرض [illegible] مطلقا [illegible] وقت دون وقت لا دائما [illegible] ان النفس الناطقة [illegible] البدن [illegible] عضو
من اعضائه منقطع [illegible] وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة
التعقل له وغير منفعلة [illegible] لانه اما ان يكفي [illegible] محله [illegible] بنفسه [illegible] او لا بل يتوقف على حصول
صورة اخرى مماثلة [illegible] كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة وان كان
الثاني لزم الثاني لان حصول صورة [illegible] مماثلة [illegible] اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول [illegible]
عليه انه لا يكفي [illegible] محله [illegible] بنفسه [illegible] ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة بل يتوقف على امر

آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان حل في الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم انه يحل في ذلك الجسم
صورة عقلية مماثلة له لان كل [illegible] مادة واحدة صورتان [illegible] المتعقل مادة الجسم الذي هو محل [illegible] لزم
ان يحل في تلك المادة صورة [illegible] الماهية [illegible] صورتان [illegible] فان قيل الملازمة
المتعقل هو الصورة الحسية او النوعية [illegible] مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في [illegible] المادة
[illegible] الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الحسية او النوعية كانت [illegible] تلك المادة [illegible]
صورتان [illegible] او نوعيتان [illegible] والاخر [illegible] حلول شيء في آخر حلوله
في محله [illegible] الاختصاص الناعت [illegible] ان ينعت شيء شيئا آخر [illegible] محله
الحالة في الحركة [illegible] حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا توصف [illegible] فاجتماع المثلين
انما يمتنع [illegible] الامتياز [illegible] الاستحالة [illegible] احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
حالة فيها بالواسطة [illegible] من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين
موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود ذهني [illegible] اجتماع المثلين [illegible] في محل واحد
[illegible] العارضة
[illegible]
الوجه [illegible] ان النفس الناطقة [illegible]
[illegible] صفات النفس معلوم [illegible]
[illegible] واجيب بان صفات النفس [illegible] القسمين [illegible] الشيء [illegible]
لكونها مدركة [illegible] الشيء [illegible] لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع
والنفس مدركة للقسم الاول [illegible] مدركة للقسم الثاني [illegible]
[illegible] القسم الاول [illegible] مدركة [illegible]
[illegible] القسم الاول [illegible]
[illegible]

عند ما الحضور فانها في كثير من الصفات بالنسبة اليه ايضا يكون مدركة دائما لتحقق الحصول والغرض انه ليس كذلك في الادراك
وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلو لم يكن العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية لها لزم اجتماع
صورتين مثلين في النفس فلا يلزم حلول صورة مماثلة لها بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة
اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يلزم علمنا بكثير من الصفات
الحاصلة القائمة بالنفس كالقدرة والشهوة والعلم والشيء علمنا وعجزنا ولا يستلزم الاستغناء العارض استغناء المعروض
يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنيا عن المادة والاستغناء العارض يستلزم استغناء
المعروض لان افتقار المعروض الى الشيء يستدعي بحسب محله احتياج عارضه اليه والاظهر انه جواب عن الوجه الاول يعني انه
والانتفاء والتبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال
لانها انما تعمل بتوسط الجسم فيكون آلة لها ولا يعرض لها كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال
المشروط كما نشاهد في قوى الحس والحركة التي في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم في الضعف والكلال فان الالة اذا نسق الاخلاط تقوى فعلها ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان و
الانحطاط فان قبل الاربعين في آخر سن الشيخوخة قد يصير ضرفا وينقص فعلها فهذا انحلال قوة الفعل باختلال الآلة
فيكون في الجسم قلنا اختلال الفعل باختلال الآلة لا يدل على ان الفاعل حال في الجسم عاملا بالالة اذ جاز ان يفعلها
في آخر العمر بفعلها القوى مع ما يشبه انه اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن محتاجا الى الآلة بخلاف ازدياد الفعل عند الكلال
فانه يدل على ان فعلها ليس بالآلة البدنية ورد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن ولكن ما يجبر
من ازدياد فعلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده بسبب التمرن والاعتياد وكان جودة العاقلة كما يكون بحسب القوة
فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا في ذا المذهبين على فضل من المشايخ يعتقدون على الافتقار عليها اشتراك الاقوى
في آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن ويكون على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به
فتصير كالخرافة وايضا يجوز ان يكون القدر الذي حصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة ويدل كل نقول
العاقلة وكهولة الضعف قليل الاثر على ان النفس ليست قوة جسمانية بتقرير ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف
عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافعال القوية الشاقة تشهد به كل التجربة والقياس اما التجربة فمشاهدة بل نقول

بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حد العجز عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا تدرك النور
الضعيف والسامعة بعد سماع الصوت الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس
الرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فلان قوة الحس قد يطلب بالوهن والكلال واما القياس فلان افعال
تلك القوة لا يتصور الا بانفعال موضوعات تلك القوة كتأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال
انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل فيبعد عن الملائمة فيوجب وهنه والفعل لو كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا مقتضى طبايع
العناصر التي منها موضوعات تلك القوى حيث يكون تلك الطبايع مقهورة عليها فمنه وهن تلك القوى في افعالها والتفاوت
والتنازع يقتضي الوهن فيها جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة عند ذلك الوهن والكلال لانها قد لا يفعل عند توارد
الافكار المودية الى العلوم بل تقوى بها لكن لا فادحا لانها واما قلنا قد لا لكمال النفس ولم يقل لا لكمال اصلا لان العاقلة
اذا كانت تستعمل معها ومن القوة الفكرية التي هي بدنية فقد تضعف عن الفعل لضعف معاونها لا لضعف في ذاتها
والكلال الوهم بين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية
فلا يبعد ان تخصص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانه انما يجعل القوى الجسمانية لا يتصور منها الا انفعال
موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد نوعي وهو انما ذهب جمع من الحكماء ارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متفقة
بالنوع وانما يختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة
بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية وقيل ويشبه ان يكون قوله ص الناس معادن
كمعادن الذهب والفضة وقوله ع الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا
وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك
منها اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهو حد
نوعي وحد ما بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا
يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكر من حدها الجنس المشترك بينها فان ما ذكر كما يكون للحقيقة
النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وانما ادعي ان ما ذكر مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد وان طائفة يعرض
ثم يا بما يكتب بجميع وكلتا الا فصيحة حدها بل يجوز ان يكون ما يعلم من النفس ويحصل من انها عرضا عاما للانواع كالتعقل

والارادة

الكيفية واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب ان يحتج على اختلافها بالماهية تقرير الحجة ان النفس مختلفة

العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان

قد يكون حار المزاج وهو في غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج

وهذه العوارض باقية على حالها فان الانسان الواحد قد يستحيل مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته التي في

ولادته وذلك يدل على ان ذلك ليس بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج على حاله

فان الجبان اذا تكلف ابقاء نفسه في الحروب والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال ودوام عليه يصير

سخيا والغضوب اذا تحلم ودام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج على حاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج

لاستمرت باستمراره وايضا فانا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في

الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب

الامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان او بتعليق الانسان اختيارها في هذه الاسباب

الخارجية مثلا للصفة مثلا مع كونه محبا للكمال الى الفجور بالعكس وقد يكون الانسان في غاية الخسة والرذالة

والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات

البدنية والى الاحوال والاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان يكون مختلفة تقرير الجواب انه يجوز

ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما يقول به الاطباء من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب

تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية الخارجية على وجوه مختلفة ولا يستبعد ان يقع الاتفاق ههنا اذا وقع الاتفاق

على الفذرة معا القواعد في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس واحد منكم يحتجون

تدل على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان

ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب

افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا ان حدوث النفس بل على قول

المليين الا ان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان

النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع

ما سمع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة في ما لا يكون في الازل واحدة او متعددة لاستحالة الاول

لانها بعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدتها وتتعلق بجميع الابدان فيكون نفس بعينها نفس عمرو ونفس زيد فيتصف بالجبن والشجاعة

نفس من اتصف بالاشراق والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل

النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك باطل

لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله والجمع ان ذلك قول بحدوث النفس وانا قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث

نفوس اخر لان التكثر بالانقسام والتجزي لا ينتزع عن الواحد وحصول التكثر والاول لا يكون الا بالمادة وبعد ذلك اشتغلوا

الهيولى على ما سبق وما دق النفس مع البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام

في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة وهي الكثرة وتمايز ما في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال الى هذه الابدان

وهو تناسخ وسنبين بطلانه والسبيل يمنع الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متميزة بالذات

كما سبق من ان الاشتراك في الماهية والتكثر بالافراد انما يكون بالمادة وسيجيء الكلام فيما مر تكرارا والاعتراض عليه بنحو

على مقدمات قد مر تزييفها في محالها اثباتها وايضا انما يتم ببطلان التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور

وهي مع البدن على التساوي وبازاء عدد النفوس عدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لان ما تعلق ببدن واحد الا

نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة

ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان مستقلة وحادثة

لان حدوث النفس من العدم يتوقف على حصول الاستعداد في المادة بل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث

النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مبني على كون المبدا موجبا لا مختارا مبني

على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم الا ببطلان التناسخ الموقوف على حدوث فيلزم الدور وايضا انحصار شروط حدوث

النفس في حدوث استعدادات البدن ممنوع لجواز ان يكون من شروطه ايضا ان لا يصادف الاستعداد البدن المتعلقة النفس

به نفسا موجودة قد بطل بدنها فحينئذ لا يكون ذلك الاستعداد وحده كافيا في حدوث نفس اخرى الا بشرط الحدوث وقد يستدل

بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن

اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان علم العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان والازم باطل قطعا واعترض

وحصول لبدن

بان الفرق كما لا يخفى لو لم يكن التعلق ببدل البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد سببا لنسيانها

انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يتيسر بعدد الابدان الا ما لكثير على عدد الابدان الحادثة من وقت الفاني

بطلانه ان عدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها في الاعصار متطاولة وله بيان للطائفة انه لو هلك

بدنان وحدث بدن واحد فاما ان تتعلق بالبدن الحادث احدى النفسين المذكورتين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما

معا على بدن واحد فيتساويان او لم يكن الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين المذكورين فيلزم تعلق النفس الواحدة

بالكثير من بدن واحد والثاني ظاهر البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى

الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا يجوز ان لا تتعلق نفوس الهالكين الكثيرين وتتعلق بعد حدوث

الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات يشغل

ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تتعلق ببدن آخر انساني في الابد لا على انها لا تتعلق

الحيوان الآخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما تجوزه بعض التناسخية وتسميه مسخا ولا النبات وتسميه فسخا او

الاحجار على ما تجوزه آخر وتسميه رسخا ولا الاجرام السماوية على ما يراه بعض الفلاسفة ولا انه يقتضي بطلانه اتفق العاملون

بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه لدليل المتكلمين على ما يكمل النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي

من الكثرة والظهور بحيث لا تحصى الا الحكماء واما الفلاسفة فقالوا لو امتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم

به امكان فنائها والا ابدان يكون كل محل هو موجود الا الامر بالامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي

هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود وهي ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين للقوم له والامكان فعدم

عنه في العدم حكم الكلي لان يكون الشيء مستعدا لحصول ما هو مباين له او لفقدانه عنه والوجدانه وكلاهما لا يكون الا هو مثلا

مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوم به

انه مستعد لوجوده له ومحلا لامكان فساد انه مستعد لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيئه لوجود محل به

السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث ينتفي به اذا اعتبر بالنسبة

وما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فيكون المحل الذي يقوم به امكان فساد

النفس مغايرا لها وهي مما يتبين لها ان ما يحل به او حال فيها والاول يستلزم اتصاف الحال مع فساده والثاني والاول

الاول باطل لاستلزامه كون النفس ذات مادة تقوم بها فلم يكن مجردة هف والثاني ايضا لانه يكون كمحل هو البدن لانا فرضناه فقد فني

فانه قبل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن والبحث فيه ولانه على انه لا يقتضي مطلقا فلعل النفس الناطقة

وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه فيجوز انها تكون كالصور المادية الا اعتبار الامر

بينهما بتوجه مقارنة النفس للبدن بمعنى صورة الجسمية فجاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وعدمها على معنى انه

يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها ماهية اياه

على معنى الاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه وما لا يتوقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات

الى تعلقها الذي هو وجودها من حيث انها متعلقة ثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كالوجود والفيضان والوجود عليها

متعلقة به ولا حاجة الى وكل ما استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها لا تمتنع قبلها بالبدن لا انها من حيث نفس وجودها

في نفسها مستعد له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وهي من جوهر الجسمية فضلا ان يكون البدن محلا لامكان

فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لامكان استعداد عدمها من حيث

انها مقارنة له لا من حيث انها ماهية مستقلة بل صورتها كاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما كان يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها

في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها الا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا

بل لا بد من مستعد آخر وقد يمنع امتناع فنائها بالبدن بعد ظهور الفرق بين انطباع وجود النفس وامكانه بعدمها لا انه

لا يجوز ان يكون محل الامكان الآخر ما يقع به محل الامكان الاول ويرد عليه بجميع ما سبق ايرادها ثم بحث انه لما حادث مادته

ولا تصير مادة صورة لا اخرى ولا اصطلاحا انتفاء من التضاد له ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة صورة يقبض منها الصورة

نوعية انسانية على البدن فيكون آلة التصرفات في البدن واجزائه وقواه وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلق

ببدن فلو فارقت منها صورة نوعية عليه لا تقبض منها صورة نوعية لبدن آخر ولا اتحاد النفس ولا صورة بدنان فيجوز وجود

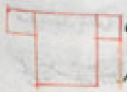
الابدان على عدد النفوس فلا تناسخ وبان وقد تبين انهما متنافيان وبمعنى ان النفس تدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة

تدرك الكليات بذاتها لا بتوسط الآلات بل يرتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلات لان ما يرتسم صورها

في الآلات لا الانتزاع فمن ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم

النفس والقوى آلاتها وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا كما نحكم بين الكلي والجزئي كذلك نحكم بين المحسوسين

لا يعلم انه مدرك كما في المدرك من الانسان بحكم الادراك الحاصل شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس الناطقة فلا بد ان يكون مدركا للجزئيات
ايضا ليحكم واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجسمانيات في قواها الالية [illegible] ان
الاولى ملحوظة بتجرد النفس وبين الثاني بقوله لا امتياز بين المختلفين وضعا من غير [illegible] فلو جعل مربعا [illegible]
متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل



فلو لم يكن مرتسما [illegible] ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يوجد هذا الشكل في الخارج بل محله
محل [illegible] ومتميز بين [illegible] المختلفين في الوضع وليس الامتياز [illegible] بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها المفارقة
والشكل والسواد والبياض وغيرها [illegible] في جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون في محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو
المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد من الخارج فتعين المحل الادراكي [illegible] المجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية
واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المساوية بالصورة دون التوهمات التي هي معان جزئية فلم لا يجوز ان ادراك النفس للجزئيات
معونة الآلات لما ادركت النفس صورتها امتنع توسط الآلة في ذلك والا لزم [illegible] بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط
الآلة هو الادراك [illegible] الصورة واما الافتقار الى ارتسام الصورة [illegible] ادراك النفس ذاتها لا افتقار الى توسط
آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس ذاتها
فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوة تشارك بها غيرها وهي الغاذية والنامية والمولدة واخرى ما اختص بها تحصيل
الادراك اما الجزئي او الكلي يعني للنفس الناطقة قوة ما تشارك بها الحيوان الاعجم والنبات وقوة اخرى اختص بها تحصل
الادراك الجزئي وهي قوة تشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر
تحصل بها ادراك الجزئي وثمة قوة اخرى اخص من الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوة تحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي تشارك
فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلاثة اثنتان لاجل الشخص وهي الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة
وهذه القوى الثلاث تسمى نباتية لاختصاص النبات بها [illegible] وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل
الغذاء الى مشابهة المتغذي [illegible] بدل ما يتحلل عن البدن [illegible] وهي القوة [illegible] من
الفعل الشبيه بالعضو [illegible] الغذاء [illegible] الالتزاق [illegible] الاستحالة
اللحم والثالث التشبيه بالعضو المتغذي حتى في قوامه ولونه [illegible] كما في البرص والبهق فان البدن والالتزاق موجودان

موجودان فيهما والتشبيه غير موجود [illegible] هذه الافعال الثلاثة لا بد ان يكون بقوى ثلاث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة
اخرى تستخدم لكل واحدة منها [illegible] انها هي مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التي [illegible] تسمى [illegible] ثانية
وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة [illegible] الاعضاء وتختلف بالنوع
اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى [illegible] القوة الاخرى واما النامية فهي [illegible] الغذاء بين اجزاء المغتذي
فيزيد في الاقطار الثلاث [illegible] بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني [illegible] المني كالعظم والعصب والرباط [illegible]
وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين
لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمين لا يزيد في الطول [illegible] فانه قد يزيد في الطول ايضا والذبول [illegible]
الورم [illegible] بل [illegible] الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان [illegible] كمال الغاذية
فانما [illegible] عبارة عن ثلاث قوى [illegible] الرابع [illegible] وهذه القوة [illegible] الانثيين [illegible]
[illegible] وهذه القوة [illegible] المغيرة
الاولى [illegible] وهذه القوة [illegible] من القوى [illegible] الغاذية [illegible]
[illegible] بالمغيرة الاولى [illegible] المغيرة الثانية [illegible] وفعل هذه القوة انما يكون [illegible]
[illegible] المصورة [illegible] الاعضاء والمصورة [illegible] البدن [illegible] الغذاء
[illegible] لان البدن انما يكون من جسم رطب [illegible] والتدبير [illegible] حرارة [illegible] للفضول [illegible] بكل م
[illegible] ان يحلل الرطوبة [illegible] الخارجي [illegible] الغذاء [illegible] بدل ما يتحلل
[illegible] الا من [illegible] بان الانسان [illegible] طبيعته [illegible]
[illegible] ان يكون في [illegible] تحلل [illegible] البدن [illegible] بدل ما يتحلل منه
وهي القوة الغاذية [illegible] الموت ضروري [illegible] الانسان [illegible] النوع [illegible]
ان يكون للنفس قوة [illegible] من المادة التي [illegible] الغاذية [illegible] شخص آخر [illegible] المادة [illegible] الغذاء
[illegible] النفس [illegible] قوة [illegible] من المادة التي [illegible] الغاذية [illegible] العضو
[illegible] طبيعي [illegible] النوع [illegible] الشخص [illegible] الغاذية قوى اربع [illegible]

والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين فيه لذاتهما
لكن لما لم يكن تكمل الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اربع فصنعت لكل الاربع
خوادم للتبعية للقوتين لما انفعل لهما مقصود الرياسة بل لتجمع فعل تكمل القوتين واما ان لكونهم للغاذية ولم يقل لهم
للغاذية والنامية لان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فلان
الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون
خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المكنس اذا اشتد حاجته
الى الغذاء يجره ويجذب من قعر المعدة من جزء ادناه مع اراده فالماسكة وايضا فان الحلو يجرح بالقي بعد غيره والرحم لو
او اوجه لكل الكرب المعدة اللذيذ فهو وايضا الرحم اذا كانت خالية من الفضول يعد الطهر بالجماع الى احليله
يجذب المني واما الماسكة فلان الغذاء لابد فيه من الانتهاء حتى يصير شبيها بالجوهر المغتذى فلا بد حركته لا وحل حركة
في زمان فلابد من زمان يمهل فيه استحالة الغذاء الى جوهر المغتذى والاخلاط جسم رطب سيال يستحيل ان يقف بنفسه زمانا فلا
بد من قاسر يعسر على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح
قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما سال الغذاء وجدنا معدة محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل منه بكل الغذاء
شيء وايضا فان الحوامل اذا اسقطن بطن الى ما بين تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع الا المرود في
فيما طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا يسيل منه الى الماضغة واما الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة اما يكون لما هو متقارب
الاستعداد للصورة العضوية واما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تحيله متقارب الاستعداد وذلك هو القوة الهاضمة
ومراتبها اربع اولها في المعدة فان الغذاء هناك يصير كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما في الطعام المشروب
وذلك في اكثر الحيوانات واما بالنسبة الى المشروب [illegible] جوارح القصد وابتداؤه في الفم عند المضغ وهذا
لان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الورم ما لا تفعله المطبوخة والموقوفة المخلوطة باللعاب وثانيها
في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انحدر بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد [illegible] خلقت
في العروق المتفرقة المتصلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينطبخ هناك انطباخا
ويخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وانتهاؤه في العروق

في العروق وابتداؤه من حين صعود الاخلاط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد والرابع في الاعضاء وابتداؤه
من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الدافعة فلانه ليس كل غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذى بل يفضل منه
ما يضيق المكان ويضيع وما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسد ويعفن فلا بد من
قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها [illegible] عند الحس في حال التبرز والقيء وادرار البول وقد تتضاعف هذه القوة لبعض
الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن ومع ذلك فيها هذه القوى بالنسبة
الى ما يغتذي به خاصة والقوة المغيرة السمى المصورة [illegible] وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما القوى بدون السمى فكما في الصبي
المهزول واما عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لانه لما
صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والقول بانها بذلك فيتحتى ابطال القوة مطلقا و
ادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن الملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه
انه لا يلزم ان المصورة قوة واحدة بسيطة في الحيوان يكون واحدة بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة
بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني اذا انفصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء انفصل من كل عضو ما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف انه تلك الافعال المتفقة
المحكمة على النظام التام هو من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها
من الحكم والمصالح قد تحيرت فيه الاوهام وعجزت عن ادراكه العقول والافهام وقد بلغ الحكماء المدونون فيه كما سلم في علم
التشريح ومنافع الاعضاء [illegible] مع انه لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على من له مطالعة الاطباء
[illegible] العقل [illegible] القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل كلما بانت تلك
تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن حكيم خبير [illegible] ما قيل
من ان اثبات [illegible] المذكورة [illegible] الا على اصول الفلاسفة من انه الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بانه مختار [illegible] ان يكون هذه الافعال صادرة عنه
تعالى ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال صادرة عن قوة واحدة [illegible]
المسائل التي هي على قوانين علم الكلام واما [illegible] من خالط [illegible] الحكمة باصول الدين [illegible] الاول

التنوق

اما الاول ان الغادية قوة ثلث فولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية ثلث قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يحصل جوهر البدل وهو الدم

والكلام انما هو فعل خاص هذه الكيفية والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك

الا قوة واحدة تصير منها التشبيه التي في انها الثاني ان الغاذية غير المصورة ان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل

المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة التي تحفظ

بتنوب فعلها عند انتهاء افعال الجاذبة وابتداء افعال الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة

ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون

ذلك كون الصورة العضوية فساد الصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يجري هناك من

الطبيعة لاجلها ما فيه استعداد المادة للصورة الدموية في الاستحالة وما فيه استعداد الصورة العضوية في

الاستعداد والابدال الاول مستعد والثاني مستدل الى ان يستوي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية

ويحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى من فعل القوة التي تحفظ

والحالة الثانية من فعل القوة الغادية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد

مثل هذه الحالات ويستدعي تعدد مباديها لوجب ان يكون القوة على هذا القياس اكثر من المذكورة في هذا الفن لا يبقى الا

كثيرة بحسب مراتب النضج بعضها يعني لرفع الكيف فقط وبعضها يعني لنزع الصورة النوعية بعد ما يكون ذلك لان

انفعاله والجواب انه يكون ذلك الانتقال الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الانتقال الى الصورة العضوية

الغذائية بدل | ايضا بتلك القوة بعينها فيكون من مبطله للصورة الدموية ومحصله للصورة العضوية الثالث الثالث اما الاول ان

الغاذية غير الغادية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل بها من

الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية بعد ذلك في سن النمو اعني الى قريب من ثلثين ثم تطرق اليها

شيء من الضعف فيحصل منها ما يساوي ذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من اربعين ثم تزايد ضعفها فلا

تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الى الستين اعني الى قريب من ستين و

في الانحطاط الظاهر الى ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة تعني قوة اخرى غير القوة المعتبرة التي للانثيين

اعني ما يحفظها فان ما يحفظه كذلك انما يفعل معتبرة الغذاء اللبن والاسهال الذي القوة قوة اخرى والسبل التي الاعضاء غذاء

وهو كلكم في انها

عنه الاثنين كما انه اللبن فصل هذا التدبير الخامس انه لا حاجة الى اثبات قوة المعتبرة الاولى

في المني من جهة الاجزاء خلو الاحوال القوة فقد يعضد للعظمية وبعضها للعصبية الى ان فعل المصورة في بعضه صورة

العصب وفي بعضه آخر صورة العظم ترجيح بلا مرجح فلما لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما

ذهب اليه ابقراط وشيعته لانه المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه وهلم

جرا من جميع الاجزاء والاعضاء وهذه الاجزاء متميزة من جهة الاختلاف فقد لا تغيرها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي منها

والوسائل الغير لذلك وارد على جهة القوة المعتبرة ايضا فان المني اذا كان مختلف الاجزاء كان اعدا جزء منه

للعظمية دون غيره فذلك ترجيح بلا مرجح وان اجيب بان الاختصاص فقد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاعضاء

بسبب قربها وبعدها من جهة الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة

وغيرها قوى النفس والآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول بالاسناد وهو

الاعضاء الى المصورة فقول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستقل الالة وهو باطل فوجه

بانه كل ما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة

للام او من قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال فان المتصل بمادة الدم

سرى الحيوانات ان نفس الابوين يحفظها القوة الحادثة اجزاء منهما ثم يجعلها اخلاطا ويغير منها القوة المولدة

مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة هي مبدأ لاستعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة حيا

وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني ثم الصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعداده

تكتسب هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب

الغذاء ويضيفه الى يكمل المادة فيقيها ويتكامل المادة بتربيتها ايا ما فيصير بتلك الصورة مصدر لما كان

يصدر عن الصورة الاولى مثل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم

افعال الحيوان ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة

تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة الى ان تحل الاجل واما قوة الادراك المنحصرة في حس اللمس

وهي قوة منبثة في البدن كله يدرك بها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل

عنه العضو اللامس عن الملامسة بحكم الاستقراء في الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا فان اللمس
فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان تعدم سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات
الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد
ويحفظ الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي يدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة
عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه
لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن
محرق او مجمد وبالجملة فالاحتياج اليه لان بقوته الاعصاب سارية في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس
انفع له كالكبد والطحال والكلية ليلا تتاذى بما يلاقيها من اذى الفضل فان الكبد مولد للصفراء والسوداء
والطحال والكلية مصبان لما فضل عنه ولكل الرية فانها دائمة الحركة فيتاذى بالاصطكاك بعضها ببعض ولكل العظام
فانها اس البدن وعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من الصلابات واختار
بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة والافلاك حيوة لكونها متحركة بالارادة فيكون لها شعور و
لمس بالضرورة والعقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجوده في الفلك الممتنع عليه الكون و
الفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلك فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذ بما يلائم
والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة
للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم
والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر فانه قد ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك
جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بها على تعدد
مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ان ما هو الحق في تكثير القوى من ان القوة
الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فلو اتحد هذا الملموسات محسوسة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة
مختلفة فحكم بالتضاد وسماها فاثبتوا الطبيعة ضربين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الضدين الحاكمة بين الحرارة والبرودة
والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من اراد الحاكمة بين

بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لمجموع القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام
غير محسوس فلهذا اتوهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضاد كالحرارة والبرودة دون التضاد
فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر
عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروايح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة
المدركة وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى ممنوع نعم ومنها الذوق وهي قوة بتوسط الرطوبة اللعابية
لكن البعض المعلول والقصد والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة
اذ يتمكن به على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثله في كل من الملموسات ويوافقه
في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الى الحرارة بل
لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة وشرطها ان يكون هذه الرطوبة خالية من مثل طعم
المطعوم وضده بل الطعوم كلها ليتادى طعم المذوق كما هو ولهذا الواحد فان المريض او تمكين لعابه بطعم كان الغالب عليه
لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان المحرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان تخالط
اجزاء الطعم من ذي الطعم ثم تعوض معها الرطوبة الى جرم اللسان فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة
واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص
وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الحاسة والمحسوس بخلاف الابصار المحتاج الى توسط
الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحراقة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا
بالتسخين ولها اثر ذوقي فيجد عما النفس اثر القوتين معا كانه اثر واحد لا يتميز في الحس ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزايدتين
من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وتتفرع ادراكها بوصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة
الى الخيشوم فالجمهور على ان ادراك الروايح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الشامة وقيل بتحلل وانفصال
اجزاء من ذي الرائحة تخالط الهواء فتتصل بالشامة وقيل بفعلية ذي الرائحة في الشامة من غير ان يتخلل الهواء
والانتقال والانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يستمر على طول الازمنة وكثرة الاماكن من غير نقصان في وزنه وحجمه
فلو كان التحلل والانفصال للاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الرياح فيعسر ادراكه

وتغوص بالطلبة مع ان رائحته مدرك في الهواء اذ ليس منقطا ولا تمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة
والانفصال لما قوته الرائحة لما لاست الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها او ما
ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بعلمها بالمشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التسخين وتحلل
الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها الى الاعام
والحق ان كليهما ممكن فينبغي ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة
كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان الفار مع ستره رائحة ما لكي وربما
لا يستحق الا مسافة قريبة منه ان تكيف بكل الجسم ذي الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان ارض فرس احترقت
من مسافة ما بين فرسخ [illegible] ضعف حصلت من مقابلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع انه يبلغ تحلل الهواء الى كل المسافة
وضع اجساد تحلل من كل الكيف اجزاء ان فرسخين فرسخ وورد بانه يجوز [illegible] الاول ليحمل على الامتناع [illegible] الكل وصول
الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة [illegible] لكن يكون لهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها بالقوة الباصرة
[illegible] في الجو العالي ومنه السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وسوقها ادراكها على وصول
الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الى محل من قرع او امساس عنيف او قلع ايضا لقرب عنيف
[illegible] لتموج الهواء الى القرع فلان القارع يحوج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبتيه واما
القلع فلان القالع يحوج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبتيها ثم في الامرين جميعا [illegible] من الهواء
ان يعاد [illegible] السطح والتموج الواقعين هناك وشرطهما وما المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع
الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلقت كما هو السمع
مع كونه بعيدا عن [illegible] بعده عن الباصرة لا لتعلق [illegible] ولا يعني بوصول الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يماس ذلك الهواء المتكيف
بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف بالهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة و
يستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول انه من وضع فمه في طرف انبوب طويل ووضع
طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعيد انسانا

انسانا يضرب الفاس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في
صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة مهب الريح اليه سمع صوته وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه
الثلاثة انما تدل على ان لحصولها شرطا غير وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وعدم السماع وليست بوجوب ولا
يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثاله ككل الوجوه الحدسية القوية من الادلة ان التجربة تفيد اليقين وكم من الاحكام كثيرة من
المسائل العلمية سمعنا عنها بالحدس الصائب فلا تعول على تجربة الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول
الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن ونحن نسمعها فاذن قد سمعنا ما لا يحصل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ
الثاني حامل حروف الكلمة ولا يسمعها الا السامع واحدة ولا يسمعها [illegible] الواحد الا ان [illegible] سمع في الكل الهواء
بالطلبة على [illegible] الشكل الى ان يتصل بكليته الى الصماخ [illegible] الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الى ان
[illegible] من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل للكل الكيفية
[illegible] الى الصماخ لا ان الهواء لا يحمل الحروف المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا ما دق الى الاجزاء ومعه
تكن فيه كيف وكل الشكل الذي لا يحصل للهواء حامل للصوت المخصوص فبعد ضرورة من المنافذ وجب انه لا يبقى كيفية
تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل
لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد وكل من الواصل الى السامع الواحد يجوز ان يكون واحدا او فوقه
الوصول اليه لا انه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول او لا بمرة فيكون شرط السماع فيها بعيد مستقيما وعن الثالث
بان شرط السماع بقاء الهواء على الكيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج والابعد ان يتصل الهواء في المسافة الضيقة
متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص والاطلاق الشكل على الكيفية تجوز ومن قال ان الهواء لا يحمل الكيفية المخصوصة ما لم يتشكل
بشكل مخصوص صار ادعيه بكيفية كيفية على سبيل التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا ينحصر بتقوقه
في كل المنافذ متعسرا الشكل على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين ينبتان من غور
البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي فيتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر
النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يمتد النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة
اليسرى ويكل التجويف الذي صوب الملتقى اوجع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور والذا جعلت فكان العصبتان مجوفتين

لا لانضمام الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما
سائر المبصرات من الشكل والمقدار والحركة وغيرها وما يرى بالبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالواسطة
ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء فحسب واما اللون فهو ايضا مرئي
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء وبالواسطة ما يكون تعلق الرؤية
به ثانيا وبالذات وتعلقها بغيره ما يكون كل المتبوع ثانيا وبالعرض على قياس ما مر في الاعراض الاولية والاعراض الثانية على
قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية
الضوء غير مشروطة برؤية امر آخر ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء الحاصل بذلك اللون فاذا رأينا لونا معينا فهناك
رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس كشفا
تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية
ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلقة بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك
فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم تنكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء
واللون وهو راجع ايضا الى ما ذكر فيما قيل من انه لو لم تثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لم يكن
في حقه تعالى [illegible] ولا بد في حصولها من جميع شرائطها على ما ذكر الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على
شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله عندها اما الاول فلانا نجزم بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد
بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار
رابعة ولا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد بطلانه في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الامتناع بحسب
التجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية
ومنهم من قال الاشتراط بهذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الابصار على هذا
النحو من الكمال لا يعتبر فيه كما في الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية
الاعراض فانها في حكم المقابلة لمحالها المتحيزة بالذات التي هي مقابلة للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط
وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي

وكونه في غاية القوة فالبصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار
قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد واما اللون الاكثر اشراقا وضوءا فيرى من بعد اكثر ومنها عدم
القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط ايضا يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع لنفوذ الشعاع من العضو وغيره وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء فقول يدل على خلاف دعواه ان الزجاج
الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن الرؤية ما وراءها وما لا الارض على ما صرح به بعضهم
[illegible] لا لون لها والمضيء [illegible] لا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على [illegible] ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من
غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال [illegible] انه لا يكون الجسم اللطيف
مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف
في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا كالهواء بين الارض والسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بكامل
من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه
عن الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه شرط في الرؤية كون الشيء [illegible]
الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما تشترط في الجسم الذي
يتعلق الرؤية بحواله لا في نفس كل الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات
ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا [illegible] ان الجسم كثيفا وجب ان يرى [illegible] ويرى ضوءه ولونه وشكله
ومقداره فيتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي [illegible] كونه كثيفا لان اللطيف [illegible]
[illegible] السبعة [illegible] سلامة الحاسة والقصد الى الابصار وتوسط
الشعاع بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية [illegible] ان هذا الاخير [illegible]
بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة في الابصار ثلاثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان
الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المرئي ثم اختلفوا
فذهب جماعة الى ان المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر

المبصر بل

مجموعه عند مركز العين منفرقة الى الاطراف فينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين الاطراف
تلك الخطوط لم يدركه ولكن يخفى على البصر المسام التي في غاية الرقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة الى ان
الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة
وتخيل الحركة هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع والمختار عند ارسطو واتباعه
كالرئيس وغيره في لو ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداد تفيض به صورته على الجليدية وليكن في الابصار
الانطباع في الجليدية والا رؤي شيء واحد شيئين لانطباع صورتين في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى
ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك
انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها على الملتقى
معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الشف الذي بين البصر والمرئي
يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله
اذا كان جسما لطيفا غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو المحجوب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع
فيه فهو المحجوب عن الرؤية وما ذلك الا لان الشعاع من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول
ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اخر موقوفة للمفصل في هذا المطلوب يطلب من
يتتبع كتب المناظر والمرايا وقد يرد لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان
كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في نصف كرة العالم ثم اذا اطبق
الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتحت العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست
طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته ارادية وارادة طبيعية
الى ما عدا ما من الجهات قسرية وذلك لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب ان يتشوش
عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج
الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الابعد الفصل زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي اذ يرى القمر قبل الثوابت بزمان تتباين به
تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بناء على بطلان القائلين

القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر لعله لان يفيض على سطحه من المبدأ
الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر كما انهم قالوا حدوث الشعاع بسبب مقابلة
للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على ما يقال بسبب حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة
الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد في
نفسه كانه ينظر اليها وكذا لو بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه صورة الحالة واذا بالغ
في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم يره كذلك النوع خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لانطباع صورة المرئي في الباصرة
وبقائها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والانسان في
الحالة المذكورة يجد المشاهدة والاشتباه انما هو لاجل قوة التخيل فالصواب في الرد ان بقاء صورة المرئي
لا يستلزم الا بقاءها في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك اقول انه ارادوا انطباع صورة المرئي في الباصرة
ووجوده الذهني فلا يستلزم على ما زعمهم في ذلك فانكشف صورة المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لو ارادوا
على تقدير القول بالوجود الذهني بل يستلزم بطلان تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة
المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة
وان ارادوا انطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي فربما يرى
كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كالنقطة ثم يخفى بحيث لا يرى وما
ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط مفروض راسه عند مركز الجليدية و
قاعدته سطح المرئي وكلما كانت الزاوية اصغر كان ابعد المرئي اصغر بحسب صغر الجزء الذي ينطبع فيه من الجليدية وذلك
لان الشيء المرتسم في الاصغر اصغر من الشيء المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر نظرا الى التفاوت الواقع في المرئي بحسب
ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلت الزاوية موضع الابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة
المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في الابعاد كلها سواء اتسعت الزاوية او صغرت قواعد
اقول فيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث
ان المبصر ادراكه اسوة سائر الحواس الظاهرة اذ لسائر ادراكها لامر الذي تحصل منه شيء ويتصل بالمحسوس بل

المحسوس

ادركنا به ما انا صورنا بان ما نشاهده المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بكون شئ منه الى المبصر بل بان ما نشاهده صورة

ورد بانه منقبل بالاجماع واعلم ان الناظرين فصلوا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية بان

المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكثر من نقطة الناظر اذ لا تنطبع فيها [illegible] ما هو

اكثر منه مقدارا فاجاب بعضهم الحكم على المنطبع بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا اولى ان المبصر هو الصورة المرتسمة

في العين كما ادركنا البعد الشئ عنا ولما اخبرنا [illegible] هو الصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين

وتاثر بها [illegible] النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على ما هو عليه [illegible] بحسب قربه وبعده [illegible] الصورة

آلة للابصار لا انها المبصرة واما المذهب الثالث فقد قال اولا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين البعوضة

بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته بل البعوضة والانسان او الفيل ان كان لهم نور او نار انما

احالة الكيفية من الهواء [illegible] فضلا من جزء الساقية [illegible] وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا خفاء عنده وايضا

لو توقف الابصار على [illegible] المشف المتوسط الى حالة مع البصر على الادراك لكان [illegible] لو كانت العيون اكثر لكان الابصار

اقوى ولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد [illegible] لو كانت العيون اكثر لكانت اقوى فكان الادراك

اقوى وان لم يحصل [illegible] العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كلا واحد

منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فما ان يحصل [illegible] انه سلم لكن

[illegible] وهو ان [illegible] الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشئ منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار

[illegible] يحصل بجميع تلك العيون والاشتراك في العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص [illegible]

لانه اذا كان امور [illegible] يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر [illegible] لكان ما سواه من تلك الامور سواء كانا

واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجدت تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة

[illegible] الاول لان [illegible] على ما سواه [illegible] وذلك [illegible] على ما مر في مباحث اجزاء الماهية

من ان عدم [illegible] العلل [illegible] بشرط ان يكون [illegible] من الاجزاء والابعاض [illegible]

[illegible] العلل [illegible] اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة يكون [illegible] الواحد [illegible] لان ذلك الشرط [illegible]

[illegible] اجتماع العلل المستقلة [illegible] اذا نظر شخص [illegible] حصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا

فاذا نظر اليه شخص آخر ودخل الطرف فاما ان يحصل تلك الحالة من [illegible] وذلك ان كان [illegible] يلزم [illegible] ولا

يحصل وح يلزم ان لا يبصره الناظر الثاني او [illegible] لو وجدنا ان يحصل في الناظر الثاني ثم [illegible] المشف المتوسط [illegible]

بين الناظر المتقدم يلزم بطلان رؤية شخص معين شخصا آخر ويلزم بطلان رؤية الاعمى [illegible] لان ذلك انما يلزم [illegible]

هناك شرط آخر غير الكيفية بكيفية الشعاع وثانيا انعكاس الى المدرك البصر وجهه فقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع

اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس [illegible] الشعاع على ما ذكره الناظر فاذا وقع [illegible] في مقابلة

المرآة المنعكس شعاع بصره منها الى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة [illegible] صورة وجهه

منطبعة في المرآة ولو كان كذلك لكان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة القصيرة يظن انه صورة قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه

بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة بحيث [illegible] صورته غائرة في عمقها واما [illegible] الانطباع [illegible] بانه ينطبع من الوجه

صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين [illegible] صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل

انطبعت في موضع معين [illegible] عن موضعه [illegible] الى شئ [illegible] لا انطباع [illegible]

فانه [illegible] ولا يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المستقبلين بل يكن يرى صورة الشئ في [illegible] الناظر [illegible]

[illegible] لو انطبعت صورة في المرآة لا انطبعت [illegible] كما يرى النقوش المنقوشة [illegible]

يرى الصور المرئية في المرآة غائرة [illegible] بحسب قرب [illegible] وهو [illegible] او لا [illegible]

للمرآة [illegible] الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى [illegible] المرآة [illegible] الصورة

المرئية في المرآة [illegible] الحيل العظيم [illegible] صورته [illegible] الانطباع العظيم في الصغير

لكن [illegible] الاول [illegible] صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصقيل [illegible] بالنسبة الى الوجه [illegible]

لو توهم [illegible] الوجه [illegible] الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية [illegible]

لانطبع [illegible] سطح الوجه [illegible] الموضع [illegible] الوضع بالنسبة الى الوجه [illegible]

[illegible] صورته المنطبعة في سطح الصقيل [illegible] الصورة المنطبعة [illegible]

شئ [illegible] سطح الصقيل [illegible] من آلات الابصار [illegible] الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث

بان الانطباع صورة العظيم في الصغير [illegible] انطباع العظيم في الصغير وهو [illegible] صورة الشئ [illegible]

المخروطين

في المقدار وان عرض بعد السهمين لعدد المرئي وقد يعرض للانسان انه يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان
الخارجين من العينين اذا انفرجا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا راى بهما الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راه متعددا وفيه
نظر لانه اذا [illegible] المخروطين جميعا يمكن [illegible] فالصواب ان يقال انه ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رؤي واحدا وان تعدد موقع
السهمين رؤي من موقع السهمين متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا الى ان ذلك لان انطباع صورة المرئي في الجليدية يجب
[illegible] في الصبارة والاعم ان الشيء الواحد شيئين [illegible] بالابصار من تأدي الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه
صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا تتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض
في احدى العصبتين رؤي ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول انا اذا فرضنا جسمين احدهما على
مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة عشرين ذراعا مثلا وكان الثاني اعلى من الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجعلنا البصر عليه وقصدنا
بالنظر اليه كان [illegible] الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد بحالة اثنين وبالعكس لو نظرنا الى الابعد وجعلنا البصر عليه
فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب بحالة اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج
احدى العصبتين باقيا في الحالين [illegible] هذا الدليل [illegible] السبب في رؤية الواحد
اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما [illegible] الشمس [illegible] اثنين اذ
يلزم ان يكون [illegible] والثاني [illegible] لطيف في [illegible]
بقاء [illegible] ملتقى العصبتين بحيث لا [illegible] والتقدم والتأخر [illegible] ولو كان الحكم
الا [illegible] الروح الباصرة [illegible] الملتقى [illegible] الصورتان [illegible] في اثبات الحواس الباطنة
فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس [illegible] الحواس الباطنة اجمالا
تحس [illegible] الحواس الظاهرة [illegible] واما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور
[illegible] الحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني [illegible] وهي الوهم والمعينة اما معينة
بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ اما ان تحفظ الصور وهي [illegible] واما ان تحفظ المعاني وهي الحافظة [illegible]
على الادراك [illegible] وجود الحس المشترك بوجوه [illegible] انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر
حلو والحاكم بين الشيئين [illegible] حضورهما عنده [illegible] حصول هذين الامرين في النفس [illegible]

الحواس الظاهرة

الا وبات [illegible] والا في الحس الظاهر لانه لا يدرك [illegible] فلابد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة [illegible] بطريق الحواس [illegible] هذه القوة [illegible] فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات
والمذوقات والمشمومات [illegible] بسبب الحس المشترك [illegible] اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات والعرض
بان الحاكم هو النفس [illegible] القوة [illegible] عند النفس [illegible] الحاكم [illegible] بان [illegible]
كما انا نحكم بين المعقولات وقد يكون [illegible] بعض [illegible] آلة كما اذا [illegible] بانه انسان وقد يكون
[illegible] اذا [illegible] بان هذا اللون [illegible] فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
[illegible] الاصح [illegible] الى قوة اخرى يجتمع فيها [illegible] لكان الحاكم بين المحسوسات الخمس
[illegible] فلابد من قوة [illegible] وهو الحس المشترك [illegible] ما ذكره [illegible] الحواس الظاهرة [illegible]
نوعين من المحسوسات [illegible] فلابد من قوة [illegible] انواع المحسوسات [illegible] اما اثبات [illegible] القطرة
النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا [illegible] الا انه لنا قوة غير البصر [illegible]
يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا [illegible] الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث [illegible]
خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون [illegible] الارتسام في الباصرة بان يرتسم [illegible] قبل ان يزول الارتسام الاول [illegible]
[illegible] الاول [illegible] الثاني [illegible] ان [illegible] المرضى [illegible]
وتعطل حواسه الظاهرة لعلة المرض [illegible] الخارج على سبيل [illegible] دون التخيل فانه [illegible]
او [illegible] عنده ولا [illegible] هذه الصور [illegible] في [illegible] اذ لا يرتسم فيها الا موجود [illegible]
[illegible] بارتسام الصور في الحس المشترك [illegible] الصورة من خارج كما هو الغالب
وبين ان يرد الصورة من داخل [illegible] فانه [illegible] النفس [illegible] تعطل حواسه الظاهرة
[illegible] المتخيلة [illegible] في لوح الحس المشترك صور [illegible] الخيال او صور [illegible] الصور المخزونة
على طريقة [illegible] من الخارج ولما [illegible] من داخل [illegible] وبين الصور [illegible]
خارج [illegible] التي عنده صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده [illegible] والى هذا الوجه اشار بقوله

والمرتسم بالحفظ له اما ولرؤية المرتسم بالحفظ لسو من القوى الباطنة الخيال وهي باسمه مغايرة للحس المشترك لوجوب

المغايرة بين القابل والحافظ اي فظهي اي تصور المحسوسات بعد الغيبة وحفظ وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين

لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين فمبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ

لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا ما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق

والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان

الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس قد يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن

فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبول المحل

المادة وحفظ لقوة اخرى كما ان الارض تقبل الشكل بمادتها وصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأ الحس

المشترك للادراكات المختلفة انما هو لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس

وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول

والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والحفظ والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع

القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء على الانفراد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ودليل آخر وان الصورة

الحاصلة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث

يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها محروسة في قوة اخرى تستحضرها الحس المشترك من جهتها لما تحقق فرق بين

الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراكات

بالالتفات والذهول لعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يتحقق فرق بين المشاهدة والتخيل اذ ظاهر ان في المشاهدة حضور

صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس معلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا او تخيل

المذوق ذوقا وكذا البواقي فالمشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال او ربما يجوز ان يكون

الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها والا يكون الادراك والحفظ في قوة واحدة ومن تلك القوى الباطنة

الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه

والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها اي هذه المعاني لا يدركها بالحواس فقوة بها ادراكها وتلك القوة غير

غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه

من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات كما ان هذه الادراكات حاصلة للحيوانات العجم

لما تقرر ان النوع المحسوسة لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان يدرك عداوة الشخص

مدرك له بالضرورة وضعف لان الحاكم [illegible] هو النفس فيكون المجموع من الصورة والمعاني حاضرا عندنا بواسطة

كل منهما ثانيا اي منتهيا ولا يلزم ان يكون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن [illegible] مثل هذا قد يكون من الحيوانات

العجم التي لا [illegible] وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه ذلك ما مر

القبول غير الحفظ واي الحافظة للمعاني الجزئية للصور [illegible] ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة

والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب

هذا اللون المخصوص لهذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة

وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك

هذا اللون ليس بهذا الطعم وقس عليه هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين

وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جبريل لزيد

وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها و تفصيلها و [illegible] تسمى مفكرة قالوا الدماغ يكون ثلثة اعظم

البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما ازرد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن

الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم الاخير وليس في مؤخره شيء

من هذه القوى اذ الحارس هناك من الحواس فيكثر مصادمات المؤديات الى الاختلال **الفصل الخامس**

في الاعراض المنحصرة اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فمذهب ارسطو ومن تابعه

انها تسعة واختاره المص وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي

جعلها ارسطو اجناسا كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف

والكم رجحنا الضمير المستتر في قوله منحصرا الى مقدر مضاف موصوف بصيغة مخصوصة اذ لو كان راجعا الى الاعراض

على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقض بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج

فان قيل هل يعلم تقرير وجودهما في الخارج واختلفوا في الكيف ولا سيما عن ما علمنا انه يوجد في تعريف الكيف كما سيأتي
اعتبار عقيدكم جهاما عنه وقع الاشتباه يجوز ان يكونا نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا ان يكونا من
الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا
وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كون ما ثبت منها للاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا
يتوقف على ان اللاحق على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي ولا يكون هناك في معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا
على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل لا اطلاق على ما تحتها بالتواطؤ وليس
مع ذلك عرضيا من قبيل اطلاق اللوازم المحمولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد
ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها التي هي الحقيقة حتى يتحقق
كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا بالمناقشة في كونها غير مندرجة تحت جنس يجوز ان
يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس شامل لها اما كون ما ثبت منها للاجناس تحتها فقد يستشكل كون ما تحت بعضها
انواعا حقيقية وكما سيأتي المراد هاهنا من كونها عالية انها لا جنس فوقها لا ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا
جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان فالاولى ما ذكره الكاتبي التي ينبغي عليها انحصار المقولات
في هذه العشر على سبيل الحصر وما نقل في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض
القسمة لذاته فالكيف وان اقتضاها فان … النسبة … الاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او المجموع الى امور خارجة
وهو ان كان عرضا … فان حصل بانفعاله فالملك او لا فالاين واما النسبة فالمضاف واما الكيف
والنسبة التي اما ان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا … والمتى والنسبة لها والبه
الاعراض فقول الى النسبة الى العرض … الاول الكم
… والكلام في المباحث المتعلقة … بالكيفية … وجودا من الكيفية واحق وجودا
من الباقي … اعم وجودا من الكيفية … الامور المفارقة للكيفية … الماديات
وعارضا … المجردات المفارقة عن الكيفيات … مع الكيفية … اعم وجودا منها … ولكون
المجردات … الكيفية يجوز ان يكون … لحصول صور الاشياء فيها وقد يقال

وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المعقولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها فكان احق وجودا من الباقي وان اتبع
اعراض نسبية الاقرب كما في ذوات موضوعاتها الا ما يعقبه اي عرض الخلاف الكيفية فانها تفتقر في ذات موضوعها
مع قطع النظر عن اعداده متصلة الذات جسم وسطح وخط وغير قار الذات وهو الزمان ومنفصلة العدد … قد عرفت ان الكم هو الذي
يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزءين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو
المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزءين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى
جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزءين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية
للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزءين … الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط
الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونه مخالفا في النوع
لما هو حد له لانه لو كان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص
شيئا ولو لم يكن كذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى اثنين تقسيما الى ثلثة والقسم
الى ثلثة تقسيما الى خمسة … والنقطة ليست جزءا من الخط بل هو عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى الجسم …
اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة لم يكن السادس جزءا من
الستة داخلا فيها او خارجا عن الاربعة فلم يكن ثم امر مشترك بين قسمي العشرة وهي الستة والاربعة كما كان
النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات
الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي
وان قبل في الجهتين فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملها قبول
المساواة وعدمها ان للكم خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل هو قبول المساواة وقبول اللامساواة وقبول عدم المساواة
بمعنى انه اذا نسب الكم الى آخر فاما ان يكون مساويا او لا وان لا يزيد او انقص وهذه خاصة من الاعراض الاولية للكميات
واما تعرض لغيرها بواسطتها … المساواة
واذا … ولا مقدارا لم يكن ذلك ومن خواصه قبول القسمة لذاته حتى انه غيره من الاجسام
والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية هو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد …

الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل الى حيث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى

يستحيل عروضها للمقدار اذ عند ما يبطل المقدار ويحدث مقداران اخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى

لكن لا بمعنى حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار والا لبقي المقدار بعد حصول الانقسام كالحركة تنتهي الجسم الى السكون الطبيعي

والاستعداد بعده ومن امثال وجود المادة قبل ان [illegible] بالانفصال [illegible] اما بالفعل فكان في الكم المنفصل كان بعينه

الواحد موجودا في جميع الاعداد وهو بعينه وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالقوة فكان الكم المتصل قابل

للتجزية فيحدث ان يكون قابلا للعدد بلا [illegible] التنصيف في المقدار [illegible] في العدد والجمع في العدد [illegible] الواحد

في ذات الكم المتصل قابل لان يعرض فيه واحد [illegible] المقدار العدد [illegible] تصور فيه قبول عرض العدد الا [illegible]

فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلثا شاملا لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات وما عداه

بتوسطه [illegible] بالعرض [illegible] الكم بالخاصة التي [illegible] القسمة لذاته وذكر الامام ان

اي صفة التي [illegible] تصحيح التعريف للكم [illegible] الاول [illegible] الا بالاتفاق في الكلية فيكون تعريف الكم [illegible]

وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجعل [illegible] المساواة واللامساواة خاصة [illegible] الكم الا انه [illegible]

[illegible] الكم [illegible] ان العقل [illegible] على [illegible] تعريف [illegible] المعقول

بهذا المحسوس [illegible] عن التعريف [illegible] التعريف [illegible] عليه والخاصة

التي [illegible] بالمتصل وقال صاحب المواقف [illegible] القسمة الانفكاكية [illegible] بعض الفضلاء

[illegible] القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال [illegible] فكل [illegible] المجهول

الشيء عبارة عن [illegible] حصوله من غير حصول [illegible] بالفعل [illegible] الكم المتصل حاصل بالفعل [illegible]

[illegible] المتصل [illegible] المنفصل [illegible] الامام [illegible]

القسمة من عوارض [illegible] المتصل [illegible] المنفصل [illegible] [illegible] (ط)

[illegible] الكم المتصل وحاصل بالقوة [illegible] الكم المتصل [illegible]

[illegible] الانفكاكية والفرضية [illegible] الانفكاكية [illegible]

للكم المتصل واما الفرضية [illegible] المتصل المنفصل [illegible] بكون الشيء بحيث يمكن

يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل واذا اريد به قابلية الفرض [illegible] بكون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه الكل

ان هذا المعنى حاصل للكم بالقوة لا بالفعل وهو حاصل في [illegible] الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض والكم بالذات

هو الذي [illegible] المقولات [illegible] العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي [illegible]

[illegible] بالكم بالذات [illegible] كالمقدار والعدد [illegible] الكم بالذات [illegible]

الكائن في الجسم واما متعلق الكم بالذات [illegible] تتجزى اجزاء [illegible] القوة [illegible]

او غير متناهية باعتبار اثر [illegible] العدد [illegible] الزمان [illegible] متصل بالذات [illegible] متصل بالعرض

لا [illegible] الحركة المنطبقة على المسافة [illegible] متصل بالذات والعرض [illegible] الكم المنفصل [illegible] الكم

[illegible] القسمين [illegible] بالعرض [illegible] الكم المنفصل

المتصل العرضي [illegible] العدد بعرضه بجميع [illegible]

[illegible] القسمين [illegible] للكم [illegible] المتصل [illegible] المنفصل [illegible] القسمين [illegible] الذاتي والعرضي

[illegible] الذاتي والعرضي [illegible] القسمين الذاتي

[illegible] المتصل والمنفصل [illegible] الكم المتصل بالذات [illegible] المنفصل

بالذات متصلا بالعرض [illegible] الشرط

[illegible] الضرورية [illegible] خواص [illegible] الكم [illegible] قبول التضاد

وان كان خاصة اضافية [illegible] الضرورية للكم شرط اهم

على انتفاء الضرورية [illegible] الكم [illegible] الضرورية

فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهو عارض للجسم وعرض الشيء للشيء

مناف للضرورية [illegible] والكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقويم بين الامرين مناف للضرورية بينهما

واما بيان عدم الشرط الضد فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحاد الموضوع [illegible] التضاد [illegible]

او [illegible] غاية الخلاف [illegible] يكون النوعين من العدد موضوع واحد

كان موضوع [illegible] بالضرورة غير موضوع الاربعة وكذا النوعين من [illegible] فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم

الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقادير غاية الخلاف الا ان كل

نوعين من العدد فرضا متباعدين لوجد عدد آخر العددين اذ وجدنا بالنسبة الى الآخر وكذا الحال مقدارين متكاثرين اذا كثروا
القول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا معروضا له على ما سبق ولان الضدين يجب ان يتواردا
على موضوع واحد واعتباره قد سبق ان الاعداد انما تعرض لموجودات الا بالاعداد التي تحتها واحتمالها لا بعرض
بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية
بين خطين او سطحين او بين جسمين فان الخط واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض بين صح
وايضا فقولنا ان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يدل على منع ورود
الكيفيات الا بالعرض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم
على انتفائه على موضوع واحد نقضا لما هو مشهور بان الكم لا يتحقق التضاد فيه [illegible] وايضا يرد ان الجسم قد يكون
موصوفا فيها بالخط [illegible] سطحه [illegible] وان [illegible] و توسط
يوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابلها اعني النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اعني الضعف يعني ان الكم
مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزيادة
والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان
بالقلة والكثرة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزئته بالايام والساعات ونحوها ولا يوصف الكم
بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد
وذلك اضعف من هذا ومن انواع الكم المتصل المقدار اما الخط والسطح والجسم التعليمي فقد يكون معا [illegible]
منع الاشتراط [illegible] المقدار [illegible] من التفات [illegible] من المواد واحوالها [illegible] المتخيل
اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث [illegible] من المواد واحوالها [illegible] المتخيل [illegible] ثم
انه لا يمكننا ان نحمله [illegible] البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج [illegible] في الذهن لان الاستعداد
المخصوص المتخيل [illegible] تناهيها [illegible] بل [illegible] الكروية [illegible]
الابعاد [illegible] الاستعداد [illegible] المتخيل [illegible] اذا امتنع [illegible] امتنع
الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع [illegible] استعداد [illegible] الاستعداد [illegible]

لي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل اقول فيه نظر لانه ساوق التصور فلو لم التصور في المقدار الغير
لازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبال والسموات وتحم لا يكون ان يكون الجسم المتخيل بمتناه وصورته
الى الفرع القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك [illegible] التقاطع الى الجسم والحراضها انه كل المتخيل سطحا
تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه لان كل المتخيل خطا تعليميا وانما سميت
الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليميا لان العلوم التعليمية انما تبحث عن هذه الماخوذة على هذا
الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب
تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس تاديبا لها بالتعليميات وتبعيدا
عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يدخل الغلط فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع
الثلاثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء كما مر فكذلك ان يؤخذ بشرط
شيء ايضا كذلك السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا بشرط شيء والا يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء فانه يمكن ان
يتخيل بعد ممتد في الجهات بمجرد ادراكه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الاستعداد والعمق
بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الاستعداد العرضي والعمقي ولا يمكن ان يتخيل النقطة
بل لا بد ان يتخيل لها استعدادا وان كانت قليلا اجزاء الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغير الانقطة
وكذا لا يمكن تخيل الخط الا انه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له استعداد فهي بل في العمق ايضا
فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول
والعرض مجردا عن الاستعداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها ايضا شهد به كل الوجدان
الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد عرفت انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح
وعوارضه وهذا القدر كاف بل ايضا صرح به كل المحققين فما انقاله من جواز انه ما هو السطح من خشبة المتخيل مع بقاء
الكمية وفيما القبالها في برهان وثبوت الكرة المصمتة والاصغار اي اما عرض والاقوم به سطح من خشبة الجسم التعليمي
والسطح الخط والزمان والعدد دار [illegible] من خشبة انواع الكم فاعلم ذلك [illegible] الخط لا وجود لها [illegible] واحد

مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عنها لانه في جواب ما هو عند السؤال عن هذه
الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع امورا عرضية لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية
عنها لانه في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي لم يقم عليه برهان واما ما ذكر في تعريفات هذه
الامور من تخلف معنى الجوهرية عنها فمعناه اي انه يكون من قبيل الخواص التي لا تعاد لطلبها في جواب ما هو واما الدليل الخاص
بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الصورة الجسمية المتشخصة بعينها كالشمعة اذا ادير ... وقد يتبدل
اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض فيه دواير
متطابقة ومحيط جميع الخطوط الخارجة منها الى السطح واذا كعبت كان لها مقدار يحيط به ستة سطوح واذا طولت تفاوتت
مقاديرها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها الانفصال
فذلك المتبدل ليس بصورة ... والمتصل ... الشمعة ... بل باق ... وليس جوهرا والالما ...
منها ... لضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي
فتقريره ... واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة لا يتبدل فيها اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال
مختلفة واجيب بان المتبدل ليس متعلقا بطواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فان المتبدل ليس مقصورا على السطوح
والاشكال وان اصل ان الابعاد الجسمية الثلث اعني الطول والعرض والعمق تختلف في كل الصور زيادة ونقصانا و
تختلف بحسب انقلابها الجسم التعليمي فقوله يمكن ان يقال فيه بان الجسم التعليمي انما يكون نفسها بنفس مساحتها و
المساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المستدل اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة
مجال واعترض عليه ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به وتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل
المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة ... كما يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل
عاما للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه كالمكعب مثلا اذا جعل في
عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر التي كانت في المكعب قد زالت
الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق على ما كان لم يتبدل اصلا واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره
ان السطح انما يحصل في الجسم بسبب التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم مفتقر الى برهان ولو لم يمكن

امكن توهمه متصورا وحاصله بتوسطه ... اذ اثبات الشيء مفتقر الى برهان لا يكون مقوما له فالسطح الذي يحصل في الجسم
بسبب التناهي لا يكون مقوما للجسم لانه انما يثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء
وتخصصه انما هو بعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه والكل
ان الجزء انما يثبت للكل بواسطة النظر عن جميع ما عداه فلو لم يكن ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه
بان تقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز
ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها
واعتذر ... بانها متصورة بوجه ما الكنه ... وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لا بحسب الماهية
من انقطاع الجسم واشتماله عند ... فلا يكون جزءا الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم ...
الخط ... الكرة الحقيقية موجودة والاجسام بالفعل فلا يكون الخط مقوما له لما يكون عرضا فيها ... واعترض عليه بانه يدل
على ان الخط ليس مقوما للجسم ... والجسم الذي ... موجوديته والابعد ... ليس مقوما للجسم الذي ... وجوهريته وقد يستدل بامارة
عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض ... العرض عرضية اولى وبامارة بان هذه الامور ...
وجودها ... يكون ... من ... الجزء ... ولا يكون امرا ضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره
ان الزمان ... مقدار للحركة لانه مقدار ... واما الدليل المختص بالعرض
المختص بالعرض بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض ... المتقوم بالجزء ... يكون عرضا
قطعا ... ولا يكون ... وتخلف الجوهرية ... لطريق ...
الى الدليل العام وقوله والمتبدل الى قوله بعينه الى الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة
وفي كلامه لف ونشر مرتب فان المتبدل مع بقاء الجسمية متعلق بالجسم التعليمي والتناهي المفتقر الى برهان متعلق بالسطح
وثبوت الكرة الحقيقية متعلق بالخط والافتقار الى عرض متعلق بالزمان والتقوم بالمجرد متعلق بالعدد وليست
الاطراف اعداما واذ ... بانه نوع من الاضافة فالسطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان
الاطراف اعدام ام لا ... انها ليست باعدام ... بالاعدام مع انه نوع ما من الاضافة ...
... الاطراف ... الاطراف

اعني الجسم والجسم ذو وضع فانه ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع
واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع فلا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها
تبعا لمحالها بشارة اليه هذا الحق هو سقط الاشارة الى الاعدام فلا يكون الاطراف كذلك [illegible] ان الجسم اذا انتهى في احد جهاته
فقط لا شك انه يوجد هناك شيء ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احد جهتيه فقط يوجد هناك شيء ممتد
في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة ولا ينقسم اصلا وهو النقطة وثانيها
ان الجسمين اللذين لا يتصل في شيء منهما اعني يكون لكل منهما متصلا في حد [illegible] اذا تلاقيا [illegible] طولا وعرضا
يلاقي [illegible] الاخر لا يكون معدوما [illegible] التلاقي الموجود بين المعدوم بل موجود [illegible] الطول والعرض [illegible]
دون العمق والا يلزم اما تداخل [illegible] التلاقي [illegible] عليه [illegible] اثبات
تلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين [illegible] بالاعراض [illegible] السطح مثلا يوصف
بانه الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء [illegible] بالاضافة الى الجسم وكذا الكلام في الخط والنقطة [illegible]
على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية [illegible] وبان السطحين اذا التقيا تلاقي الجسمين فلا
يخ [illegible] يكون [illegible] الاقرب [illegible] يلزم التداخل [illegible] في السطح [illegible] وكذا الخطان
[illegible] تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام [illegible] تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا
نقطتان [illegible] تلاقي الخطين [illegible] التداخل والانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور
معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين في جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من
جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حظ له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض
والطول لان السطح يتصف بالصغر والعظم من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ
لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر في جهة الطول
ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر في جهة [illegible] ان امتناع التداخل انما
هو بسبب الاتصاف بالعظم والصغر [illegible] لا امتناع في التداخل [illegible]
يعني ان النهاية والانتهاء [illegible] الكثرة من العوارض الذاتية للكم [illegible] الكم المتصل والمنفصل [illegible]

فانه شامل لما يوصف به الكم ولا يوصف به غيره [illegible] للكم وانما ذكره [illegible] اصناف الكم العلاقة بينه
وبين الاطراف [illegible] انما يعرض للكم المتصل [illegible] باعتبار ان لا انه يوصف بها الامور التي لا تختص لها
في الاعيان الثاني من الاعراض [illegible] الكيف [illegible] الاجتماع الاطراف [illegible]
[illegible] الاقسام [illegible] لا يتصور [illegible] الافضل لما تقدم [illegible] له الافضل
[illegible] والكيف [illegible] من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية [illegible] التعريف
[illegible] المعرفة والجهالة لان [illegible] البعض [illegible]
[illegible] الكم والاعراض النسبية [illegible] والاشبه [illegible]
[illegible] والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض [illegible] الكيف [illegible] عدم الاقتضاء
[illegible] الاقتضاء او ليس الاول [illegible]
بالبسيط [illegible] الاقسام لكن [illegible] الاقتضاء [illegible]
[illegible] الكيف [illegible] غير مختص به [illegible] بالاجتماع [illegible] اربعة
اصناف لان الكيف [illegible] المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة
بالكم [illegible] الاستقراء [illegible] ذكروا وجوها منها ان
الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا
الاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد لكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية
[illegible] الكيفية النفسانية [illegible] القسمة هو الكيفية النفسانية [illegible] الكمال [illegible] ذوات الانفس [illegible]
لا تختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون [illegible] استعداد [illegible] يكون كيفية غير مختصة
بذوات الانفس [illegible] انها [illegible] الاستقراء [illegible] الكيف اما ان يتعلق
بوجود النفس [illegible] يكون للنفوس [illegible] من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس
الاول الكيفيات النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد
او فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة [illegible] انا الاخير بمعنى الفعل هو الكيفية المحسوسة

بل لا يجوز ان يكون كيفية مخصوصة بالفعل دون الانفراد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بداء بالكيفيات المحسوسة
لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة
الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها مخصوصة او محسوسة تابعة
للمزاج الحاصل من انفعال العناصر في خصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في اللبن مثل حرارة
النار فان النار ليس حظ لاستعمور حياها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد
تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة النارية وجنسا
لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها
شبيهة بالنفس بان ينفعل بسببها الخيرات عن الكيفيات الراسخة وسميت على تلك المشابهة وقد يقال
هذا القسم تارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فخص
من الاسم ما هو … الملقب الباقي على طبيعته على خصوصه وهو حمرة شناعة وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال اذ يمتنع من الاول
ان هذه الكيفيات نفس الاشكال في الوان الاجسام سوى كلها اي الاجزاء الصلبة فانها لانفعال الوضع دون الانفعال العقلي
وعوا ان تلك الاجزاء متى النسب … الاشكال على الاجزاء التي تحيط بها اربع مثلثات تكون محددة الاطراف متفرقة لاتصال العضو
بحيث منها الحرارة والاجزاء التي تحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة فتفرق العضو فيحس منها البرودة
وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو لانجزاء صغاره يكون شديد النفوذ فيه فهو الحريف والجزء الذي
يلاقيه بسطح عظيم هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل عنه شعاع مفرق للبصر هو الابيض و
الذي ينفصل عنه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد
والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عند مماسة
النار وكذا الحال في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية
والمنكر لها جاحد للضروريات … لكن المثبتين ابطلوا اقوال القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة
باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس فالاشكال مغايرة لها وانا انما عرفنا الملموسة بما ذكرنا اذ
لينتفع … من ان الالام كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح … من احاطتها بشهرة لا ملموسة

لا ملموسة فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب حيثيات
حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الحيثيات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال سببا لاثر البصر
اثرا ولا ثر اللمس اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من الكيفيات لا يدل
على ثبوتها اجيب بان تلك الحيثيات اي الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والحيثيات
الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس
جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها بل على جواز ثبوت
كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان
والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اريد بالتضاد
التضاد المشهور منعنا ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اريد به التضاد الحقيقي فنمنع ان الكيفيات
انما تكون في غاية الخلاف فلم لا يجوز كما ذكره انه لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف في انه لا يكون كيفيات هي الاوساط
والحواس بعضها بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران
فلعل اقول ليس في شئ لانه وكل … مغايرا جنس الشكل والكيفية وهو … اذ لا يمنع جواز كون
الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله الاصلا … بالكل اي كل شئ
على الاشكال ولا يكل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني كل شئ على هذه الكيفيات ولا يكل على الاشكال اعلم انه
على الاشكال دون هذه الكيفيات هو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست بملموسة كما ذكرنا
في الوجه الاول واما يحمل الشئ على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال
ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج الملموس اشارة الى
رد من زعم ان هذه الكيفية نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد يحصل بدون المزاج كما
في اللبن … المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فتكون اعم من المزاج فتكون مغايرة لان العام مغاير الخاص
واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد
مثلا التي تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهو بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون

كيفية ملموسة فهي اوائل المحسوسات الملموسات تسمى اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات
فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن سائر القوى كبعض الطاهرة فانها فاقدة للمشاعر الاربعة ولا تخلو الفاقد لحاسة
البصر والاكمه من ذلك لان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها و
لذلك جعلت هذه منتشرة في اعضائه فاذا كان بعضها لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه
المرتبة من الضرورة فيخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة
والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكم ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا
عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته ولا تدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على كيفية
الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك
الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الادراك التام بل لكان الطعم يحس كطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم
يتكيف بكيفية ذي الرائحة ويختلط باجزائه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرنا وهكذا السمع يتوقف
على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام
واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما انها اوائل
اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها محسوسة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة
والكثافة والهشاشة واللزوجة والصلابة واللين والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله الاولى منتسبة اليها
وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فغير بين عنه بانهما من الوضع عند بعضهم والحرارة فانها تجمع المتشاكلات
وتفرق المختلفات اما ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات فغنيتان عن التعريف فذكره من خواصهما لم يقصد به
تعريفهما بل قصد به بيان الطبائع فاول ما تفعله الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت
مركبة من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة وكل ما هو الطف اقبل للحركة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء وهو
هواء اسرع من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه
لا يصعد الا ببطء وبالجملة تقوى الحرارة فضعف ... فيلزم من تفرق الاجزاء المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب
ثم يحصل بعد تفرقها تلاقي المختلفات بهذا السبب اعني جمع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يناسبها

يجانسها لان الطبائع تقتضي الحركة الى الامكنة الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة مفرقة للاجتماع الصادر عن الطبائع بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فسبب الاجتماع الطبائع كما ان سبب الافتراق
الى معتدلها فاعلية السبب فيها الا ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما
يعرضان في المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتحام واما الذي يكون كذلك فاما ان يكون اللطيف والكثيف
فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار اذا حاولت تفريق
لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى
الثاني انه ان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كما في النوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم
يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة حدثت تكليسا
والحق يليه الى الاستعانة بما لا ينبو اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيد في اشتعاله كالكبريت والزرنيخ وكل
فبل من حل الطلق استغنى عن الحلف وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على ان المانع الالتحاق
كون هذه الافعال خاصية بها لان هذه الافعال يجوز ان تختلف باختلاف الشرائط وارتفاع الموانع واجتماع الافعال الطبيعية الواحدة
بحسب اختلاف القوابل وبما ذكرنا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في البسيط فقد
يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه وبالتبعية الحرارة من
الاجزاء الفوقية كما يلاط ويفترق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فتصعد معه وتكون مجمعة فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات
ومفرقة الاجزاء المائية والبرودة بالعكس من جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب الذي الفة الاجزاء او وجب تكاثفها
والتصاق بعضها ببعض ومنعه من تفاعلها كالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيد
والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها والتصاقها وهو لا يستعد لذلك اشارة الى رد قول من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل
العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل تقابل بينهما تقابل التضاد وقد يطلق
الحرارة على معان اخرى لفظ الكيفية المحسوسة الحرارة قد يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها
الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تأثير اشعة الشمس المرئية وقرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي
توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة الطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم والنضج وغير ذلك

ولذلك يجب الحكم بعدم انه البدن وافلاطون بسببها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وهذا اختلف فيه الاثبات فذهب جالينوس
الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب
فلما كان ذلك الجزء الناري مقهورا ولكن المركب طبيعي واعتدلا او قواها ولم يبلغ في الكثرة الى حيث كرهه وبطل قواه والا في القلة الى حيث
يخرج عن الطبع الموجب للاعتدال الصحي يبلغ المركب معه في اصل سبب وكل الجزء الناري لولا ذلك لم يكن للمركب الاعتدال والقوام اللون
يليق بحصولها فلذلك كان المركب بعد كمال الجزء الناري الذي شانه ونفسه ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانما كان يدفع البارد والوارد
على المركب بالمضادة لكونه يدفع بعضها الى الغريب الوارد على المركب لاجل انه حار الغريب اذا حاول هو نفسه المركب دفع الحرارة
الغريزية يدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبيعة والتفتيح فعلم هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية وبين الغريبة
ليست بالماهية بل بالتفاوت بينهما لكون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو فرضنا ان الحرارة الغريبة
صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه لكانت الغريبة هي التي تفعل فعل الغريزية وذهب ارسطو
الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لما في النار من الحرارة وان هذه الحرارة انما يستعدها المركب بالفيضان عليه
كما في افاضة النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء حيث انه قال الحرارة التي بها يحصل البدن لعلاقة النفس ليست
من جنس الحار الاسطقسي الذي هو الناري بل من جنس الحار الذي يفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجب تركيب
كجوهر السماء لانه يفيض منه وحده بمعنى انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة
وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فتفاض عليه مزاج معتدل يحفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول
علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فكل الحرارة تشبعها الحيوة التي الاسم الحرارة النارية وقبول
لارسطو بان اثار الحرارة النارية تباينه بالذات لان اثر الحرارة السماوية يوجد مثله الاول ان حرارة الشمس تسود وجه
القصار وتبيض الثوب وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار تعين ما يقبلها على الفعل كحركتها واما تكون فاذا [illegible]
على الفواكه تعينها ولذلك صارت مسرعة ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس
ولا يبصر في ضوء النار فان الحاصل انه لو [illegible] الالوان [illegible] اختلاف الاثر وثبت ان الحرارة السماوية
غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى والثالث انه لو ان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت او صنعت القوة [illegible]
افعال البدن واما [illegible] الشبابية ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة

مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل انه يدرك البدن بعد الموت ما كان يلمس ويدرك من الحرارة
[illegible] بدنه وبتبعيته اشتعالها بطبعها ولولا [illegible] وسط الحرارة [illegible] الحرارة التي حصلت وتعفنت [illegible]
فانها [illegible] ان العفونة هو حركة الاجزاء النارية التي لم تستكمل امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال فحصل
ما بقي منها من الهوائية حركتها الى الطبيعة النارية [illegible] الرطوبة ويقتضي عليها ان ينفصل بالطبع اعني
تشبعها فيتحلل المزاج اما الى بسائطه الاولى ولا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولى عليها العفونة اما انتقاص الرطوبة او بجودة
الامتزاج فلا يتحلل الاجزاء الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت معها
في مدة الحيوة تمنعها ان يستعلي على رطوبات البدن معدومة مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة
في النبات ايضا [illegible] بالانفعال العفني بحيث [illegible] اذا انقطعت منه [illegible] في النبات من فعل الحرارة فيه الا [illegible]
لا تظهر [illegible] ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على كل المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ [illegible]
بل هو [illegible] واحد وهو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انه بحسب [illegible] انواع اربعة والمفهوم من عبارة [illegible] ان لفظ
الحرارة تطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف لها وجها [illegible] الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
لان الثانية جوهر والاول ليس بما يدرك بحس اللمس وما يقال انه معناه ان الحرارة تطلق على معان اخرى [illegible] للكيفية
المحسوسة من النار في الجسم مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة
[illegible] الغريب مخصص للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل [illegible]
رطب [illegible] معنيان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار
الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب
العناصر لكونها الطف ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي هي سبب [illegible]
والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة
التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبوله للتشكل فان السماء [illegible]
شفافة وليست قابلة للتشكل واورد عليه ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء ارطب بل ارطب من الماء وانه باطل بالاتفاق [illegible]
ان الرطب اذا امتزج باليابس يحفظه عن التفتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان [illegible]

متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن ينبغي ان يلزم كون الهواء ارطب من الماء القول ويمكن الجواب

عنه بانه يمكن ان لا يلزم لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فان ما في الهواء ازيد مما في الماء لكن لما يترتب عليه مفسر

بها الكيفية المصححة لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع فان تحقق زيادة الاثر لا يدل

على زيادة في المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها

في الماء فلعل زيادة هذا الاثر لا يكون بحسب المقتضي بل يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم

الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني فقالوا كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالجسم بغيره

وسهولة الانفصال عنه واورد بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا منه ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل حكيه

قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا منه لا اشد من الماء الا انه اسهل التصاقا ويمكن ان تفسر الرطوبة بنفس الالتصاق

حتى يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا في الالتصاق ارطب والابعد وان لم الالتصاق حتى يكون الدوام اكثر الرطوبة بل السهولة

الالتصاق في الاول منه ان لا يكون الا اسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس

وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بهذا المعنى ان سلم

انها موجودة في الاجسام انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة

الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء حينئذ محسوسا ولما ذهب اليه الاكثر من الجمهور في وجود الخلاء ظنوا ان

الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالامر اظهر لانها وجودية

محسوسة وان كان الحق فيه كذلك وقد قال ابن سينا في فصل الملموسات من الشفاء ان الرطوبة ليست محسوسة وفي كتاب

النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم

ان الرطوبة بالتفسير الثاني تقابلها اليبوسة وتقابل بها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وفيه خصوصية

بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يعده لاستمساك انما هو الرطب بمعنى [illegible] وقد يطلق

البلة والرطوبة ايضا على الرطوبة الغريبة الجارية على جسم رطب بالمعنى الثاني خارج عن جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا في العرف

اما قوله وانما لم يسم [illegible] مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل

لكونه القريب ومنها التلين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها

بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا ينفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه

بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكون من الكيفيات الاستعدادية قال الامام فقد ظن ان من الامور المحسوسة

الكيفيات الملموسة وليس كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في الوضع بحيث

يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة

وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي يتغمز وحكم بانه يتغمز امور ثلاثة الاول الحركة التي حصلت في سطحه الثاني شكل

التقعير الحاصل بعد الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الامرين والاول والثاني ليسا من اللين لانهما

محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو

عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في

الزق المنفوخ فيه مقاومة وليس بصلابة وكذا الرياح القوية مقاومة وليس بصلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وهو كذلك

من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان لم يمانع والخفة بالعكس

وقيل الاول بالاضافة باعتبار من هذه الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلقة واضافي فالثقل المطلق كيفية

تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل بالجانبين في الوزن والخفة

المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي

يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز

وهو مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا غمس الماء [illegible] الارض

كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهو مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء

الثاني كيفية يقتضي حركة الجسم بحيث اذا غمس [illegible] النار سابقة الى المحيط فقيل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار

الاول يقتضي ان يكون مسافة مطلق النار والهواء اعظم من مسافة مطلق الماء والارض وكل [illegible] بها

وكذا في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بالعكس وكل [illegible] ان يكون مسافة مطلق الماء والارض اعظم من مسافة

مطلق النار والهواء وانه تناقض وبين بانه ان فرض جزء من الماء [illegible] بشكل الغمر [illegible] وطبعه حركة الى ان ينفصل

لم يسكن في الماء فيكون قد قطع مسافة سطحي النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها
تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا بكل المسافة فان كانت بكل المسافة اكثر من مسافة سطحي
الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من
الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يصل لمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة سطحي الارض والماء وان
فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم بحيث يكون مرتفعا عن الماء والارض ثم خلي وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب
كرة الماء فقد تحركت ايضا بكل المسافة فان كانت بكل المسافة اكثر من مسافة سطحي النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف
المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس
مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء
والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت
في مسافة سطحي الارض والماء ومعلوم ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها
مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان الحال بعكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس
الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة
الى الماء فقط لان الاضافات [illegible] على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل
في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والامر في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر
بالقياس اليه الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان حيز ثلثة عناصر اعظم من حيز عنصرين بل حيز عنصرين
اعظم من حيز عنصر واحد لان حيز الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقيل
المضاف كما ان حيز الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن
عليه بل قد سبق الى الوهم ان اكاف العناصر الاربعة متساوية واعني بالحيز ما بين سطحي المحدب والمقعر في
المحدب وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلم ذلك منع لم يتم الجواب الا بهذا التطويل بل كان يكفي ان
يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم اذا خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب
كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن كرة النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض

الارض فقد تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها
ثم نفرض قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة
الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر [illegible]
المذكورة وبهذا المقدار يندفع الشك فضلا عن طلب التحرك في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا حاجة الى ما ارتكبه
من انه لو لم يكن العنصر منضما الى الماء والهواء [illegible] حصة من الخفة وحصة من الثقل [illegible] ووضوح بطلانه فان
الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين [illegible] ما ارتكبه من [illegible] كل من هذين البسيطين حركة
طبيعية [illegible] المركز او المحيط [illegible] فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه
بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع واستحالة [illegible] الا ان الثقيل المطلق اذا صادف في طريقه
عليه [illegible] المركز منه [illegible] حركة الثقيل من المركز لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط
لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم [illegible] بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه
عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من
كل منهما اقوى وكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف [illegible] المركز والمحيط منه
وتحصيل الجواب على [illegible] ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب
النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض اسبق قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا ولكن ليكن
وكذا على [illegible] ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط
كانت النار اسرع [illegible] ان يكون الماء خفيفا مضافا [illegible] ما ذكرت لا يصح [illegible] الثقيل
الاضافي في قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح [illegible] الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف
قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط الا ان المركز والمحيط على ما ذكرت ليسا حيزا الطبيعي [illegible] الاصلي
كما [illegible] بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق [illegible] بلوغ المركز والمحيط [illegible]
فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وقد وضح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها
الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف [illegible] الماء قد صرح [illegible] الطبيعي [illegible] الخروج [illegible] المراتب

انما يتصور بقيد يمكن تحققه من انه يبقى في الماء والهواء وكذا بان يفرض مقعر الماء الذي لا يماس المحدب الارض
مماس لمقعر الفلك فاذا فرضنا انه بعد كل خلق الطبيعة لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز وكل
مقطع الكرة المسافة التي بينهما حتى يحصل في المكان الطبيعي الذي كان فيه وكذا الحكم في الفناء اذا فرضنا انه قد خرج
عن مكانه الطبيعي بانه الخروج وبعد عن المحيط بكمال البعد والتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم خاليا بحيث فاذا
خلي لزم ان يتحرك الى ان كان بحيث يحب مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط وكل يقطع اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يحصل في مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل الطبيعي في قسرين وتفصيلي كما الثقل
والخفة من اقسامه في الميل حقيقة طبيعيا حيث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون
الجسم مدافعا لما يمنعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لان الدافع ان كان معه بان يوصف به فهو ذاتي وان لم يتم به حقيقة
بل بما يقارنه فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لانه
في محله لا يخلو اما ان يكون من تأثيرات الاسباب الخارجية او لا ... مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته
القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر الى السكون في الحيز او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى التبرز والتربيد
فالمراد بالطبيعة هنا ما يعبر به عن الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني هنا
الارادة ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن اخص من الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوي
الانفس فربما يكون على حسب اقتضاء النفس وهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويجعل الطبيعة ما يصدر
عنها الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب يقتضي الحركة اقتضاء بشرط
عدم وجود المانع ... انه لم يكن هناك مانع باعتباره يقبل بعض الثابت ... يريد ان يبين ان الميل على الابد
مغاير للحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر
الى كل المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عنه بكل الحركات شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في
الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل
واما فيما المحرك بالطبيعة او القاسر لا لاني المحرك بالارادة فانه يصدر مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة
على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب

مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة والقاسر اليه على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او
القاسر بل لا بد هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة والقاسر ويستند
الى شدته وضعفه الى امور مختلفة اما داخلية كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجية كرقة المعاوق وغلظه
وغلظه قيل يجوز بانه ... يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل
قيل ليس المقصود هنا ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في انه امر ... وجود الحركة فان الحجر الساكن في
الهواء يحس منه مدافعة ... بالضرورة انما تنتفي تحت الحجر بل المقصود منه بيان ان الكائن في وسط الميل في
الطبيعة والحركة اعني الطبيعة في انه لا يصلح لذلك والعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ... وكون الحركة الوضعية والكمية
واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من حمل الميل حال
السكون علم بالضرورة يكون مقتضيا للحركة ومختلفة متضادة لعدم ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان
يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين مثلا ان ... الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما
... والاخر ... فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كما في السفينة متحرك الى جهة
حركة السفينة والى خلافها ايضا وكما في الاصبع اجتماع ميلين ... اثنين ... الى جهة واحدة كما في الحجر ... الى جهة السفل
اما ... الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان
يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة
... لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان
مختلفان ... الاثر عن المحرك ولا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم
واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكون كل
منهما ... والقول ان الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر ... فلا يلزم اقتضاء
الحركتين المختلفتين ... لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ... وبين ما يكون مقتضى الذات ...
امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ... في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية والمراد بالتضاد التضاد المشهوري
واذا ... الى جهتين متقابلتين ... الحجر الميل الطبيعي ...

بروده

الى مطلق الميل المباين وهو الثقل والاخر ميل الصاعد وهو الخفة والقسرية والنفسانية فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية بحسب الفوق والتحت ان الاخف وبين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يجتمعان في محل
في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لا متناع فيهما ان كان في الحجر المرمي الى فوق ميلان
الى جهة الفوق ومن ثم ميلا الى جهة السفل ايضا والا لما كان في السرعة والبطؤ الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة
واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي لان
لا تحادهما بالفرض والا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض انه الميل الى جهة السفل اعترض عليه الامام الرازي بان
الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان الطبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت
حركته ابطأ ولا تستند لها بوجه آخر وسموه الطفرة التي يجريها جاذب بان تحت وبانه في القوة حتى وقفت في الاوساط فقد فعل معا
كل واحد منهما فعلا معا وقا بالمقتضيه جذب الآخر والتجه لكل منهما وقد نقص لمرافقه فلها غير موجودة في محل الخفة
في جهة الحالة اصلا وليس الجذب قوة الجاذب فانه ما لم يحل في المجذوب فعلا لم يحرك قوته عاينا الفعل الآخر
فاذن تعذر فعل كل منهما فعلا غير الموافقة ولا شك انه اقوى فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض الاقتضى الجذب
الى كل الى جهة وهو معنى الميل لا ينفعا عن الحركة في محل الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الوقوع الى جهة مخصوصة وليس
ذلك نفس الطبيعة لانه يحرك الى العلو او السفل وما فعله جاذب لا يكون كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولو
لا شبهة لما ثبت وقفة العايق وعادته غيرية ان يتبين ان الجسم الذي يقبل الحركة القسرية لا يوجد فيه هو مبدأ ميل ما في ذاته لكان
كل لما طبعنا او نقا لمبا القسرية البرهان انه لو لا شبهة المنبل في الجسم القابل للحركة القسرية لما وجد من حركة الجسم القابل الى
حركة الجسم العديم العايق والثاني في البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر العديم المعاوق اما نفرض
ان لا يسبقه الى الطبيعيا ولا عايقا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه مبدأ معاوق ما يقطعها و
يتبين انه يقطعها في زمان اطول ولكن جسما ثالثا فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا
نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم العايق فيتحرك بالقسر مثل مسافته
فتتساوى حركة مقسورين ذي عايق وغير عايق وقد ذكر في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام عما اعترض عليه
من النقض والالزام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه وهذا قريب منها يعني عند المتكلمين فهو جنس يتنوع بحسب تعدد

تعدد الكيفيات فان الطعم بسيط مثلا وجهان مستقيم فقد يكون الحاصل الحركة اعلى دون قصارته وكذلك باعتبارها يعني ان الاتحاد
في انه لو كان الجهة متحركة مختلفة او كانت متعددة وهذا الثقل يعني عندنا انه منها من الثقل في جنس الاعتماد
وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل والاخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عندنا انه اثر من الثقل مغاير للجنس
الاعتماد وهو سبب له من كثرة الاجزاء فكلما زاد الاعتماد اجزائه كان اثقل وهذا الاثر ومشارك فهو الاعتماد
الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقل الى جهة السفل واعتماد الخفيف الى جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو
ما عدا الاعتماد دين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويقتضي الاتحاد
المحل الاعتبار لان الاعتماد عرض والعرض مفتقر الى المحل والاستتباع حلول العرض في محلين فكان الاعتماد مفتقرا
الى محل الاجزاء وهو مفتقر وانما يعني ان الاعتماد وكذا حكمه واحتياجه ويتنوع بحسب صورته فيكون متعددا
متناهيا بحسب قدرتنا ويتولد عنه شيئا ما بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاتحاد
ويتولد عنه شيئا ما بعضها يتولد عنه لذاته فيقتضي بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة
قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط
كما الاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها
تتولد من الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط الصكاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد
عن الاعتماد ولكن العصى بواسطة بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات
المحسوسة المبصرات فاوائل الامور التي يدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل
والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة
والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وهيهنا امور راجعة الى ما ذكر فالترتيب داخل في تحت الوضع والنقوش
والكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة
والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب
داخلة تحت الشكل والسكون والمبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك
بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو اللون والضوء

الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد يكشف بكيفية معنى المبصرات اولا وبالذات وان الالوان هي كمال الاضواء ومنهم من سببا

قال ان المعقول من المبصرات اولا وبالذات هو الالوان لا يتوقف ابصاره على غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره

ودليل هو حصول الضوء لاجل ان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا والحق منعها ظهوران

ان الحاصل من اللون والضوء كان لان ما ظهر في اللون كالبياض والسواد كما يشاهد كرة وما ظهر في الضوء فيها الا صفه والضوء

الاول ولا الصفة اي اللون بصبغه على بطلان قول من زعم ان الاصفه لست من الالوان اصلا والبياض

انما يحصل من مخالطة الهواء المضي للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء

مائية متصغرة جدا والنسبة لها فعل يوجد الا مزاج غريب عليه لونا بل يداخل تلك الاجزاء هواء ويشرق في بعضه

من الاجزاء العلوية وسعا حس بتلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ونزاكم الاشعة بعضها على بعض الشعاع

المنعكس شبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على غوص من الماء والمنعكس شعاعها الى جدار مثبتر يرى وذلك

الشعاع كانه لون بياض فاذا رابا لحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبيهه فيحكم

ببياضها فالامر المحسوس فيها موجود حقا في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيها متخيلا لا متحققا وكذا الحال

في الزجاج المدقوق نافانا بدئه اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل من الاجزاء المائية

والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل وامتزاج يصلح لوجود اللون والابيض وهو ممكن في الزجاج المدقوق لان اجزاءه باقية

صلبة لا ينفصل بعضها ببعض ولاجل ذلك اصل الانفعال والحد من ذلك بموضع الشق من الزجاج الثخين

فانه يرى في ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا ينفصل فيه

بعض الاجزاء والانفاس والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل لعدم ذلك لا يخفى بسبب عدم غور نور

الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يحصل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من

قال الماء يوجب السواد انه يوجب كنفه لما كرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم وتفرق اجزائه في اخرج منها

الهواء والضوء في ما بين الشفاف الهواء فيبقى بعد الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيحصل ان هناك سوادا و

ايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت

السواد مستدلا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جملة الالوان كلها بخلاف السواد والقابل

وانما بالشيخ كتب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ

بالشيب وبانه يجوز ان يكون الصبغ عاريا والتخيل لا ينافي القبول الا بسبب الاول واللزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل

محل البياض بلون البياض ما لا يقبله فلا يلزم اعراؤه عنه وان اريد بالقبول الانطباق الحاصل مع الفعل فالكبريت

منوعة والمحققون على ان الكيفيات محققة وقد يكون تخيله في الصور المذكورة بالجهة المذكورة لا ينافي تحققها

باسبابها اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض وكشفه انه لان البياض قد يحدث

من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا ودخولا هواء بل اخرجت الهوائية

عنه والعبرة صارت اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل الطبخ فيه المرداسنج حتى يخلل في غاية

الاشفاف ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج ماء طبخ فيه القلي وسائر القلي تصفية

ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط ويصفى غاية الابيضاض الى اللبن الرائب ثم كيف يعد الابيضاض

ظلمس ابيضاض الا ان الشفاف تفرق ودخل فيه الهواء والامر كذلك بعد الامضاض لكنه لا كشف الا بعده وكما في

الحمص فانه ابيض بالطبخ بالنار والابيض بالسحق والمطويات ههنا تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه الظاهر

وتحاسد في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضي بالمشف امران احدهما اختلاف طرق

الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى

الحمرة ثم العتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تتركب منه الالوان فان

لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء الاجزاء الشفافة لم يكن فيها تركيبها السواد والبياض

الا الاصفع طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انقطاس الحمرة والخضرة وكيف وتكون من الالوان

فانه لولا ان اختلاف الالوان الا اختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس حكم التخريب فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر

والاخضر الا على قياس الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ولا انه هو من الوجهين على ان اسباب اختلاف

الالوان لا يكون حيوا العرض مركب من السواد والبياض مطرمين حالا فيها على ان سبب البياض لا يجب ان يكون

مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع انه لا يكون ممكن ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا لكانه وجعلنا

حكايا مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لا ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض

والتصويب ح

المتضادان يعني طرفي اللون السواد والبياض وهما متضادان بتضاد احصصا لا يجتمعان اصلا وارد انه على موضوع واحد
مع استحالة اجتماعهما وكيف حكاية الاختلاف فيهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما وتحصيل من اجتماعهما
الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او واحد منهما على صرافته او لا يبقى واحد
منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وفي غاية
البياض والمراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كما كان عنده في زمان الانفراد واما الثاني
فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته
هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الاخر لم يبق على صرافته فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم
ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء
منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما
كون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك الكون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني
اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء
قالوا اذا حدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده ولكن الجسم في الظلمة مستعد
لان يحصل فيه عند حصول الضوء اللون المعين والحس لا يشهد بانتفاء اللون في الظلمة بل كل اما العدم في نفسه او لوجود
العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ الجالس في مكان السواد الشاقي في الليلة الظلمة يجد بالعين الاسطبار فان الجالس في غار
مظلم يرى ما يقابله في خارج الغار اذا وقع عليه انار اوردوه بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم
اذا وقع صباحا على ملون بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه
ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد واذا وقع عليه ضوء اقوى مما يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة و
الضعف متى انتهى بالماهية يوجد لكل منها في مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لها فكل اللون في القوة والضعف ولا يوجد
غير غير فاصل بل المراتب محسوس منه ولكل ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط الوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب
الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانا قلنا الكل لاحتمال ان يقال ما يجوز ان يكون من لوازم انتفاء اللون المحسوس مع
مرتبة من الضوء عند انتفائها لا لاجل انتفائها بل لامر اخر يحصل لها واجيب بانه يجوز ان يكون اللون طبيعة غير محسوسة ما بين من مراتب

مراتب الضوء هو وجد لكل الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في نفسه الا انه لو لم يشرك بكلام بما ذكرناه واعترض عليه بان التفاوت
في الشدة والضعف المذكور بسبب الاختلاف في الخفاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بسبب مراتب الضوء فان اللون لما كان كائنا في
وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف
والظهور فيتوهم لتبدل الانكشاف فانت تبدل المنكشفات والاختلاف في الواحد بالحس المشترك ثابتة فهو اللون في ضوء
ضعيف والقريب والبعيد كذلك اللون مع ضوء شديد والحاصل ان الواحد بالنوع الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وبين من
المحرك في الواحد بالنوع الاول فتوهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكنه اذا تؤمل فيه ونظر ثانيا فسبحان الحكم للون
عن الضوء فيها وما يليها اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء والمسألة الاولى على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان
لا يقبل الجسم الضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه
ان اريد بالشرط ههنا التوقف مستضادا واريد المعية او الاعم منهما فالحق انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في
البلور اذا وقع عليه ضوء وهي اي الضوء واللون متغايران قد اجمعا المتغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان
الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه وهو الضوء والاخر
ظاهر بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو سبب ظهور اللون مطلقا فهو الضوء
والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين
فاذا اشتد الخفاء من مراتب الظهور ثم يشاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان ههنا بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس
ههنا كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما واستدلوا عليه بان اللامع بالليل يخفى بالسراج يرى مضيئا في الظلمة ولا
يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا بالليل ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا بالليل ولا يرى ضوءه
في ضوء الشمس وما ذاك الا لان الحس لما ضعف في الظلمة كان اللامع بالليل قدر من الظهور فظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة
على اللون ثم اذا قوي بضوء السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فظهر
ان الضوء هو الظهور المحسوس والاظهر بالوان بالنسبة الى الحس كما ان زوال الخفاء اللون بالنسبة فلا يكون الضوء كيفية
زائدة على اللون وظهوره وحكى الامام الاسعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراك كما مر لكن لا يدل على
الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يشتركان في الضوء ويختلفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف

واعترض عليه بجواز اشتراكهما في تمام الماهية في ظهور جهة الحقيقة للعقل لما شاهدة الحس وان نا البلور والماء اذا كانا في ظلمة
ووقع عليه ضوء ابرز ضوئه ولم يبرز لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فانا نحكم لذلك بالشدة والضعف والمتباينان نوعا لها
من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو
المراد بقوله المتباينان نوعا ويكون تقرير الكلام فانا قابل للشدة والضعف فيكون من الجائز ان الاشد والاضعف متباينان
نوعا والمستدل لم يعلم ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الاشد يشتمل على الضعيف فلا يخ اما ان يكون
الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكننا نعلم قطعا ان
التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السواد عارض من ماهية الامر
عند جمهور من القائل بالتشكيك من العوارض ما تقع على الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها
الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان يتحقق ماهيتها فيها وخارجا لا يتصور الا بعد تحقق الماهية وذاتياتها
ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها فلو كان الماهية وذاتياتها متقدم عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى
شيء منها اقوم او اولى او اشد بعض الجزئيات على البعض بالوجود ولا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية
الى الجزء المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزء المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل
المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان
يتحقق ذهنا وخارجا ويتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه فلا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة
الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع استواء نسبة الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي فلما كان
المنع مشتركا والجواب هنا هو الجواب هنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون
الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كان في الخارج على السواد وان كان داخلا فيها لم يتحقق المشترك
الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون نور القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر
ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لم لا يجوز ان يكون العارض هنا مقولا بالتشكيك
قابلا للشدة والضعف لان المعتبر زائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا يتصور الضعف فيه والا فهو داخل
فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض حينئذ على السواد مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت

ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج منه مفهوما وصاحبه والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء والعيب
بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف والا لزم من عدم دخوله
في مفهوم العارض ان يتساوى في جميع المعروضات والقائل لا يقبل هذا التوجيه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت
الماهية وذكر انكار التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز
في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها ويكون
الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وماهية الشمس ويوجد فيه الشيء
انا لا نعلم ان المعتبر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء انما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من
حيث الماهية واذا لم يعتبر … فلا يعتبر لكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس في غيره
لكان التفاوت في السواد المعتبر لكونه من جنس العارض وزيادة فيه وكذا الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج
وحرارة النار لعينه الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والى هذا اشار بقوله
المعتبر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء
من المعنى بالنسبة الى افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع
تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا لبطلان الدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك
والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت
في الماهية الخطية وان ما في الطول اكمل وفي القصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته
وادعى المحقق فيما بين ما اذا كان ذلك التفاوت راجعا الى المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وحده واذا كان داخلا في هوية
لم يكن … البيان مع ان الدليل المذكور لا ينتج في افراد الماهية لجواز ان يكون مابه التفاوت خارجا عنه وداخلا في
ماهية بعض الافراد وقد يستدل بان السواد الذي في محل يجتمع منه الشدة او الضعف بين مثله في محل اخر فيكون المعنى فيهما
كليا اذ افراده ليست مختصة بتمام الملاحظة الاخر وضعفه ظاهر لجواز ان يكون كل منهما ضعيفا موافقا الاخر في الماهية ولو كان
الثاني ان الضوء جسم لا عرض قال بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء
فعلى هذا يتحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان الاجسام متحرك ينبغي الى

واما الصغرى فلان الضوء يحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما في ضوء السراج المنقول
من موضع الى موضع وينعكس عن صقيل الى غيره ولهذا كله حركة والجواب المنع بل هذا كله حدوث في الضوء في المقابل لمقابلة الجسم
الكثيف المضيء بعد حدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان
بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لولا ذلك لانحدر اولا في وسط المسافة
فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوث الضوء في الجسم المقابل لما كان تابعا
لوضعه من المضيء [illegible] بحيث اذا زال ذلك [illegible] الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في الآخر ظن
انه متحرك وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير
كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن انه انتقل [illegible] حركة للضوء من
المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه يتحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا
بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر بحسب تجدد المحاذيات فكذلك جواب الضوء ويدل على بطلان هذا الرأي
وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا لما يحيط به ولكان الاكثر ضوءا اشد استتارا
والمحسوس انه على عكس حال المبصرات [illegible] فان الجسم كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا في نظر المبصر
والى هذا الوجه اشار بقوله لم يحصل هذا المحسوس فان [illegible] الاكثف [illegible] واعترض عليه بان ذلك انما يلزم لو كان الحائل بين الرائي والمرئي كاسترا
المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او الزجاج [illegible] لا تستر ما خلفها [illegible]
والكثيف [illegible] ولو كان [illegible] من السر [illegible] قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته
موجبة لشدة الاحساس [illegible] الاحساس بما وراءه او لا يزداد [illegible] الصحفة
اذا غلظت جدا او وجبت [illegible] الاستضاءة [illegible] للعيون الضعيفة لاحتياج [illegible] الروح الباصرة
على ما يتبين في موضعه دون القوية بل يصير حاجبا لها عن رؤية ما وراءه الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ذلك حيث ان الشمس اذا طلعت من الافق
استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض [illegible] لا تعقل واعيانا ان الضوء اذا وقع في البيت
من الكوة ثم سد [illegible] دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والآن [illegible] السر والاحجم

ولا وجه له اذ لو بعد السواد [illegible] لكان لا ان المفروض ان [illegible] ولا التقدم [illegible] جسم والاثر ان
يكون حصوله في جسم [illegible] العارض له [illegible] عرض [illegible] جسم وهو الضوء فثبت ان الضوء
ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل [illegible] الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم
بالمضيء لذاته ويسمى ضياء [illegible] وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا [illegible] ضوء الشمس
ضياء [illegible] والقمر نورا [illegible] فقسمان ضوء اول [illegible] لمقابلة المضيء لذاته كضوء جرم
القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان [illegible] لمقابلة المضيء بغيره كضوء وجه الارض حالة
الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني [illegible] المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم [illegible]
عدم الضوء [illegible] كيفية وجودية [illegible] السبب [illegible] الفارس
[illegible] الغار [illegible] لعدم الفرق
[illegible] من الاجسام [illegible] والمتوسط [illegible] بانه
بلا حاطة الضوء بالمرئي [illegible] عن الغار [illegible] الرؤية [illegible] المحيط بالمرئي لا الظلمة
المحيطة بالرائي والا الظلمة مطلقا [illegible] شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي
والضوء مطلقا وقولهم لا فرق [illegible] المرئي [illegible] بالرائي او المرئي [illegible] ذات الشيء [illegible]
عن الاجسام [illegible] شرط [illegible] في حصة [illegible]
[illegible] الاجسام الظلمة التي تخيلها [illegible] محسوس [illegible] العين كان
[illegible] الظلمة [illegible] الحالة
[illegible] كيفية كالسواد [illegible] الظلمة امر محسوس [illegible] بكون
وجودية [illegible] الظلمات والنور [illegible] الوجود [illegible] بالمنع فان [illegible] الوجود
وكجعل العدم [illegible] واما المنافي للمحصول [illegible] المسموعات وهي الاصوات [illegible]
من التموج [illegible] للقرع والقلع [illegible] من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث
في الهواء بسبب تموج [illegible] القرع [illegible] والقلع [illegible] شرط [illegible]

المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة
شبيهة بتموج الماء يحدث بتصادم بعد تصادم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت
لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فان قيل الصوت مستمر باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات
الصناعية منقطع بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا اسكن انقطع لانقطاع تموج
الهواء وحينئذ قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران ههنا
ليس بتام اما وجودا فلانه يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلانه لو كثر ثم انما يدل
على عدم الصوت في بعض صور عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا اجيب بان استقراء الجزئيات
مع الحدس القوي من الاذكياء افادت فيه بعد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص
وكذا الحال في كثير من المسائل الطبيعية سيما في الحكمة بالكرباس الصائب فلا عدم تحقق على القطع مع كونه معلوم
بقيت وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع
والمقلوع الى الجانبين وينقلب ذلك الى الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
وهكذا ينصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه
لكن يجوز ان يقع وسطا لهما فقيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة
سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما
سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان
زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعلهما سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور
فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج
متعلق بقوله اي حاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات اي حاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث
في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الراكد في الصماخ فقط على ما يوهم بعضهم من ان التموج القوي
الناشئ من القرع والقلع اذا وصل الى الهواء الذي في الصماخ حدث في الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود
له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل عليه ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحده

وحده من القرب والبعد لان الصوت اذا لا وجود له في خارج الصماخ وجهة خارج الصماخ والاثر بل وقطعا لانا اذا سمعنا
الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ونعلم انه قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك
الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها وتمييز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم
يكن الصوت موجودا في الجهة او المسافة لانا نقول التوضيح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة
والسبب كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه
مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين والتوضيح الثاني لزم ان يشتبه القوة
والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولم يكن في الصور بين اللت ونبني
في القرب والبعد لاختلافهما في القوة والضعف اذ لا يختلفان في القرب والبعد والسبب كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل
على ان حصول الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات
انما يكون اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء
المتكيف بالصوت الى السامعة شرط الاحساس على ما هو مستقصى في مبحث السمع قلت قال صاحب المعتبر انا
قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ وذلك يحصل من الابعد في زمان اطول
لكن يوجد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما
يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد فالوارد حصل
انا عند طلبنا به الينا الهواء القارع فيدرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة
العبرة
ثم انا نجد كل سمع تتبعا لما فيه واورد دونه ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله مما قبله من جهته ومبدأ
وروده فان كان بقي منه شيء موجود ادركناه الى حيث ينقطع ونعي وحينئذ ندرك الوارد ومورده
وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر
نبهنا على العيان لم نعلم من قدر البعد الاقدر ما ينبغي ولو لذلك لا نعرف في البعد بين الرعد والاصل الينا من اعالي
الجو وبين دوي الرعد الذي هو اقرب الينا ونفرق بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد
الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر وقال هذا مستقرب ما قيل في هذا المقام

وقد يقال فيه بحث وهو انه يجب ان السامع يسمع من الوزن وصول العبد الا ما قبله فقبله ولكن مدرك السمع هو
الصوت نفسه دون الجهة فانه غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت في اصلاخ
تلك الجهة مدركا له فيبقى ان يكون مدركا الصوت الذي هو في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه
صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب
بان الصوت اذا ادرك في جهة يعلم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مدركا
بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انها فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويجب
بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصورة عبارة عن الاجزاء في الوجود ولا يكن بقاء
الجزء الاول منه زمان وجود الجزء الثاني منه بل توجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وهو كلام لان
الصوت لو كان موجودا في الاجزاء الذي هي حروف الكلمة التي يتكلم بها بعد حالة التكلم بها موجودة معا وبقاؤها
بحقيقة الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او مع جميع الهيئات الممكنة بالترتيب وهو محال لان قطعا او مع ترتيب
معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حروف زيد مثلا اذا اجتمعت مع هذه الهيئة المخصوصة دون
مقابلها كانت ترجيحا حاصلا ان في البقاء مع هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح لان الحروف لعلة اجزاء للصوت بل
هي من عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
ورد هذه العلاوة بانه حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت فيما علمن
من كان قريبا من المصوت يصل اليه حاضر الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يأتي وزمان من كان بعيدا عنه فيسمع
ذلك الصوت بعينه مدفوع بان المسموع للبعيد مثل المسموع للقريب لا عينه شخصا فان كل هواء من تلك
الامواج يتولد فيه تموج اخر وصوت مثل الاول والصدى يحصل منه اخر وهو الصدى اي لو الهواء المتموج الى ما له صوت
اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول
حدث من ذلك صوت وهو الصدى ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز
عن صوت اخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هو تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت
المعروض مشهور بعض ومجموع العارض والمعروض عند الاخرين وعبارة المتن يحتملهما وقيد المماثلة بالحدة والثقل

والثقل اما الرنينية والبحة احترازا عنهما فان اطلاقه لا تميز صوت عن صوت اخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان
مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز نفس المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانهما قد يختلف مع اتحاد المسموع
وبالعكس الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث لا يعد الا والا ان غير في المسموع دون الاخرين
نظرا وتأملا اما مصوت او صامت الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم يجانس للواو والفتح للالف والكسر
للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها
لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع
وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما
قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه مثل لو او يختلف بالذات
او بالعرض يعني الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها اصلا كزيد وزيد ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالباءين الساكنين
او المتحركين بنوع واحد من الحركة او مختلفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا
ساكنتين او متحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالباءين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما
ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض
وينتظم منها الكلام بأقسامه فان الحروف اذا الفت تأليفا مخصوصا يسمى ذلك المؤلف كلاما وهو اما مهمل او موضوع والموضوع
مفرد ومؤلف تام خبر وانشاء بأقسامه وغير تام تقييدي وغيره مجملا يعرف ان الكلام مؤلف من هذه الحروف والمتعقل الكلام
غيره فان الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام
اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة
وساير الصفات المشهورة والمعتزلة ينكرونه ويقولون في المحيط وقالوا اذا اصدر من المتكلم خبر فهناك ثلاثة اشياء احدها
العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها من طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها
في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا اصدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما اللفظ الصادر

الحدة هي

عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وفيه بحث لان سائر اقسام الكلام [illegible] واى حاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما
نفسيا ليس وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي والحاصل ان الشاعرة فاما لاستفادة ثبوت
كلام نفسي تعليقا او اما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في النفس ابرزه فلا اشتباه في كلاما
كما اطلق اسم الدال على المدلول وفيه تنبيه على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المسمى بالحقيقة لكن الائمة والاشاعرة
يدعون ان ثمة امرا في الخبر الاتفاقي قائما بنفس المتكلم مغايرا للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه
ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور ليظهر عذره عند من يلومه واعترض
عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن
ان يكون في النهي سندا لا او اعترض ايضا بان المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل
يريده في صورتي الاختبار والاعتذار وتعرض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول وللقائل ان يقول
المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر
اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها الطعوم التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة
طعوم الطعوم تسعة واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية
المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب احوال الفاعل في احوال القابل
حصلت تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة
وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة
وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وههنا بحثان احدهما ان لا يكون له طعم اصلا والتفه
بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم محسوس ويكون له في الحقيقة طعم لكن لشدة التلاحم بين اجزائه لا يتحلل
منه شيء الى اللسان فلا احس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه
صيلانه

فيه هو المعدود في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما
ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين حاشيتي الحرارة والبرودة وكذا بين حاشيتي اللطافة والكثافة غير محصورة فلم لا يجوز ان
يكون لكل واحدة من تلك المراتب في كل مادة او في كل مرتبة طعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة مخصوصة
فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الاختبار [illegible] والعرج والحظ [illegible] يجوز ان يكون لكل منها طعم لا تركيب فيه
ليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف في النوع فانواع الطعوم غير
محصورة والا لم يقتض كون القبض والعفوصة نوعين لان لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض
كما سياتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو
حار والزيت مع [illegible] حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا
امارة تفيد غلبة الظن والمقصود [illegible] الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية حدوث
مناسبات ربما وقعت لبعض النفوس في تلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام
التي يؤثر كما فهم من شأنها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا والاشكل ان التفريق حالة غير ملائمة
للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة
في الغاية وهي المرارة فانها تنقص الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان
القابل اذا كان كثيفا كان فعل الحرارة فيه [illegible] شديدة وشدة [illegible] النفوذ فيه فيحتاج في تجزئة اجزائه الحرارة وتفرقها
تفرقا عظيما الى الحرارة المجتمعة [illegible] فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن
الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في سوء الملائمة دون ما ذكر اولا وهي
الحرافة اذ التفريق فيها صغير لكنها تكون غائصة في القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ
فيه فتغوص في اجزائه [illegible] لعدم اجتماع الحرارة وكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة
فيه غير ملائمة لانه يكون دون المرارة في سوء الملائمة وتفعل الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة
في سوء الملائمة لان فعل الحرارة فيها اقل من فعلها في الكثيف واكثر من فعلها في اللطيف فيكون التفريق فيه
متوسطا بين العظيم والصغير فلذلك تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في سوء الملائمة واقوى

فيه من الحرافة واما الملوحة فكيفيتها متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة فمثل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة

اخرى فما اسخن يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحسب سخونته وتارة قريبا من الحرافة بحسب تحلل اجزائه الارضية

وكيفيته فما اذا كان لطيفا الرماد والمر وخالطها بالبلة والطبع فصار الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث

الملوحة في الطعم رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة

باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح ويصير الماء مالحا وقد يصنع

الملح من الرماد والقلي والنورة وغيرها بكل بان يطبخ بالماء ويصفى ثم يغلى حتى كل الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى

ينعقد بنفسه والبرودة تفعل في الحارة كيفية غير ملائمة ادون من الكثيف القوية الايلام الا انها ايضا

لكن عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة التفريق وذلك لما كانت الكيفية الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة

من الكيفية الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفية مختلفة في عدم الملائمة بحسب اسباب التكثيف

في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف اعني ان الكثيف يجمع البرودة مع القوة ونفاذ ومما يجمع

اجزاء البرودة ويوثر فيه تاثيرا قويا ويكثفه تكثيفا شديدا حتى يحدث فيه العفوصة التي تقرب من

المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف الحموضة لان اللطيف لا يقبل من البرودة فيستقر في اجزائه فيكثفه

تكثيفا اقل كثيرا في القابل الكثيف فتحدث فيه كيفية تكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير

الحموضة لانها الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الخل العفص لشدة برده وكثافته لا ازاد او

باسه ولطافته والعتدال فقليلا ما يحل الشيء المنفتح زاد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل القبض

وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر

من تكثيفها في اللطيف ويحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين والقبض يكون في عدم الملائمة فوق الحموضة

ظاهرة وما يكون في ذلك دون العفوصة فان القبض يقبض ظاهر اللسان في ظاهره ويتنفس الطبع نفورة

واليه يقبض ظاهره وباطنه فيكون النفرة منه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا

ملائما وذلك لانه يفرق تفريقا شديدا او لا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو

في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجمع اجزاء الفاعل وتاثيرا

تاثيرا تاما ملائما باعتدال من التفريق والتكثيف اللطيف فتحدث هناك الدسومة اعني الحلاوة التي هي اشد

الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والدهانة واشباهها عند القوة الذائقة وفي اللطيف الدسومة لعلة المقاومة بين القابل

اللطيف والفاعل المعتدل فتنصد اجزاء الفاعل فيه وتفعل فعلا ضعيفا ملائما فتحدث فيه كيفية ضعيفة ملائمة هي

الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها

في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة للامزجة هي اضعف من الحلاوة واقوى من

الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا اسعد فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة

فلا تحس بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل به تكيف الطعم الحاسي

بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته

فتحس بالدسومة دون التفاهة فهذه ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل

من المر ثم المالح لانه مر منكسر برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل عليه ما يتاخر الملوحة

عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان العفوصة التي

تكون اولا عفصة لشديد البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا تحيل الى الشيء مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم ستفعل

الى الحلاوة والى الحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته

ومن هذا اعلم ان كون الحريف اقوى على انه اسخن من المر كون انما يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه

الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة وتركب من الطعوم الاخرى انها وذلك لما يجب التركيب من اجسام ذوات طعوم

بسيطة مختلفة المراتب التي لا تحصر في عدد فان اذا تركيبا حسيا يجمع طعمان واحد مركب من تلك البسائط واما

بسبب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المفردة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى لكل

منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا اشكال في ان طعوم وامرين التركيب والتركيب المذكور مع كثرة

غير محصور فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم خاص كالبشاعة المركبة

من مرارة وقبض كما في الخضض وكالزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخ والسبخة ومن الطعوم المركبة

ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة و

القبض في البادي ان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة و
رائحة منتنة وتختلف بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره وقد تطلق عليها اسم باعتبار
ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد تطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محلها كما يقال رائحة
الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات الاستعدادية اما التي من
جنس الاستعداد الانفعالي معتبرة بالاستعداد الشديد نحو الانفعال اي قبول الاثر بسهولة او سرعة ويسمى ضعفا
طبيعيا كالممراضية واللين ويسمى لا قوة او الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال اي تعذر قبول الاثر ويسمى قوة طبيعية كالمصحاحية
والصلابة والمشهور انهم لم يجعلوا نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة
متعلقة بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية
والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها او نقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت
قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في الاستعداد الشديد في القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنه اصل القبول
الذي نسبه الى ما علم السواد فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للاثر انه بحيث يمكن ان يحصل فيه
ذلك الاثر وهذا امر اعتباري لا يتصف به شيء نعم قد يوجد فيها امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة
الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور المسماة بالاستعدادات فيكون الشدة المستلزمة للترجيح معتبرة في الاستعدادات
ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها نقيضه متساويتان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة
بينهما متوسطة معنوية بالقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان المتوسط بينهما ليس بحقيقة
ولا يجوز ان تكون ثالثة وحالا من حيث الصفة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هو الكيفيات
النفسانية اما المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد
فلا ينافي ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة
وان كانت غير راسخة سميت حالا والفرق بينهما انما لا يكون الا بالعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها
ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو
اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان

كما اذعان قبول النسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا والا
جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا
اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا
يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشكك فيها بالتشكيك
بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب
بان النظريات اذا حصلت من مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها
كما في العلوم الهندسية والحسابية فانها اذا اخذت بمباديها التي اثبتت فيها لم يتطرق اليها التشكيك وان غفل
عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق تارة ويراد به ما يتناول اليقين
والتصور مطلقا وهذا هو المراد هنا وقد عرف العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه
النقيض فخرج بقيد التمييز فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولنا توجب لمحلها التمييز عن
غيره فقط وهي كالموت والادراكات فان القدرة مثلا توجب امتيازا لمحلها عن العاجز لا تمييزه لشيء بخلاف العلم
فانه يوجب تمييز المحل وتمييزه هو معا وقولنا لا يحتمل متعلقه النقيض يخرج سائر الصفات الادراكية التي
توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا ظننا زيدا في الدار حصل
لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابا او لم يكن التمييز نقيضه متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب يحتمل
النسبة في صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انه لو خطر بالبال السلب بالبال لكن ... في الحال
وفي صورتي الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يقع ما يوجب سلب القيام بعد زوال الجزم في الحكم
من التصديقات الا التصديق اللازم الثابت اعني اليقيني وتناول التصورات باسرها بناء على ما زعم
بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد يرد ذلك بان النقائض تحقق بانه يوجب ان لا يكون
التصديق بنقيضي النفي والاثبات حاصلا بما يوجبه وان لا يكون التصور حاصلا بل يوجب ... الصواب فيه كما
هو المنقول من بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيضه ... العلم لانه يدخل التصور والتحرير لا انا
يكون الكلي وما ذكره في معرض التعريف تعريف بحسب اللفظ واشتباه المراد به فيعرف بحسب اللفظ كما

اشير اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور ولتوقف معلومية

كل منهما على معلومية الآخر واجيب بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق به لا على العلم لا بمعلومية

حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الى الضروري

والاكتساب انه ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله

على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله بالمعنى ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد من الانطباق في المحل المجرد والقابل وحلول

المثال مغاير يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات

باحكام وجودية صادقة في نفس الامر ولحصول المحكوم عليه لا حكام كون كل وجود لامر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت

المثبت له ولو ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حصول للمعدوم

بل الممتنع في حصول في العقل فتعين الثاني المحقق الذي يلونه بالوجود الذهني للاشياء الا انه الاشباح لا يلزم ان

يكون حكم ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حصة منه والمثال وعلى هذا الدليل في تقرير حجية انه يدل

على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا بحسب الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان

يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالموجود وعلمنا بالمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا كذلك فانه يقبل ..... الله المعلومات

والموجودات ليس بالانطباع ..... الدليل ..... بان العلم بالاشياء قد يكون ..... احدهما تحت

حصولها وهو حصول صورة الاشياء في القوة المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو كحصول الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا

بذواتنا وبالامور القائمة بها ..... والانطباع ..... الحضور المعلوم بحقيقته ..... عند العالم وهو قوة

العالم الحصولي ..... الشيء ..... حضوره ..... حضور مثاله

عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده

ولا دليل ..... على العقل بحصول صورة الاشياء في ذاته فقال المعصوم بانه علم بالاشياء انما هو بحصولها انفسها عنده

..... العالم بالمعدومات ..... المشكل ..... انه حتى ينتقض

حصوريا ..... بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد ..... وحلول المثال مغاير ..... جواب ..... مقدر

توجيهه انه لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا او باردا ومستقيما ومعوجا اذا

ان تصور ..... من الصفات المتضادة ..... لحصول المتضادة في النفس والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال

من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير له بالماهية ..... من الصفات ..... واتصاف النفس بتلك الصفات انما

كان يلزم لو كانت تلك الصفات انفسها حالة في النفس لا اشباحها وامثالها وقد مر ..... مستقصى في صدر الكتاب

والكيفية ..... وذهب ..... الى ان العلم ..... بالمعلوم عند العلم ..... ان النفس الناطقة اذا حاولت ..... الحق

بالعقل الفعال ..... لما بينا انه الاثنين لا يتحدان ..... باختلاف المعقول ..... العلم القديم

على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة

الى الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين ..... وثالث ورابع الى ما لا

نهاية له او ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى ..... بمعلومات الاشباه .....

ورجح بمنع ..... الاولوية في نفس الامر وانه ..... جاز ..... حقيقة ..... وان لم يكن

واقعا حقيقا ..... واختاره ..... ان العلم ..... الصورة التي ..... العالم .....

المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومات بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما

عن العلم بالآخر والا فلا يجوز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم ..... نفس العالم ..... التقدير

جواز الانفكاك ..... واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونه بمعلومين ..... وجود .....

..... بعض الاحيان ..... الانفكاك ..... لا ..... الانفكاك .....

..... العالم الواحد ..... جواز الانفكاك ..... وذهب ابو الحسين البصري ..... ان العلم

الواحد الضروري ..... يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة ..... الخلاف ..... العلم الواحد النظري .....

اجتماع النظرين ضرورة ان النظر ..... وجود الصانع ..... النظر ..... بالضرورة .....

..... اللزوم ..... ان يكون المعلومات ..... واحدا ..... نظر واحد ..... انه ..... نظر

امور متعددة ..... ونفي المعارض ..... الخلاف .....

في تفسير العالم انه اضافة فيكون التعلق ..... التعلق ..... او صفة ذات اضافة ..... ان يكون

تعلقات بامور متعددة كما في العلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث انه كثير

فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فان قيل ما ذكرتم
المعنى في نقل المحصل من انه اذا حصل العلم بالتعلق [illegible] يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم المجموع
من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد انه يجوز ان الذهني اعني تعدد الوجود الذهني فلا نزاع فيه
وان اراد انه يجوز بحسب نفس الامر على ما هو الشأن في محل النزاع فممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا والاعلام كما قال و المتنازع
لا يستقبل اليه اشارة الى ما ذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بانه سيقع لا يستلزم العلم بانه حصل
لا يستقبل لان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده واذا وجد [illegible] ذهبوا اليه لكن [illegible] باحتمال لزوم التغير
في علمه تعالى فجوزوا ان علمه في الازل بوجود الاشياء اعني الابتداء [illegible] زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا
ان علمه تعالى صفة واحدة [illegible] تتعدد المعلومات وتتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى [illegible] ان المعلوم
حينئذ مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال ولا اعلام والعلم لا يستقبل الاستقبال بعينه لا يحقق
العلم الا انه يكون هناك اضافة مخصوصة [illegible] بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال ان علم الشيء بنفسه
اذ لا يتصور هناك اضافة [illegible] وذهب آخرون الى انه امر حقيقي فقط ومن قال منهم ان صورة الشيء يوجد عليهم
الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين [illegible] الاشكال الوارد [illegible]
انما يقولون [illegible] الاشكال مع الاول [illegible] علم الشيء بنفسه [illegible] العالم بالمعلوم [illegible] الاشكال باجتماع صورتين
مثلين [illegible] الاشكال باعتبار لزوم الاضافة [illegible] الاضافة فلا تحقق العلم [illegible]
لا يتحقق [illegible] الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه حضوره فلا اجتماع [illegible]
بان احدهما الصورة [illegible] موجودة بوجود اصيل والاخر بوجود ظلي [illegible] الاشكال الثاني
اولا ان التغاير بالاعتبار كاف في تحقق النسبة [illegible] لكون الشيء بحيث يصح ان يكون عاقلا [illegible] بحيث يصح ان
يكون معقولا [illegible] التغاير كاف في تحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او [illegible] وهو عرض
لوجوده [illegible] ان العلم عرض [illegible] الاشكال [illegible]
كيفية نفسانية [illegible] العلم [illegible] كل الشيء [illegible] العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان
الصورة المعقولة من الجوهر جوهر [illegible] لصدق حد الجوهر عليها كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن

الذهن لكن ذلك انما يوجب الوجود الذهني [illegible] في الخارج بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية
والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده [illegible] من باب اشتباه العالم بالمعلوم فان المعلوم الحيوان
مثلا الجسم كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر
دون العرض واما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجوده في الخارج موجود
في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليه بل انما يصدق عليه حد العرض غاية ما في الباب انه في الذهن
قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في بحث الوجود
الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وهو [illegible] العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت
شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا
او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري [illegible] ستة ومكتسب
يعني ان العلم ينقسم الى ما حصوله بفكر ونظر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري وانواعه
ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه الضبط ان القضايا
اما ان يكون تصور الطرفين بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا الاول
البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا الثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة
غير لازمة بمعنى الغريب من العقل عند تصوره لا طرفي فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها
الحدس او لا الاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها مما من شأنه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات او لا فهي
المجربات اما البديهيات وتسمى الاوليات ايضا فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين كالحكم بان الواحد نصف
الاثنين والكل اعظم من الجزء [illegible] مطابقتين فقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج
الى المؤثر او النقصان [illegible] الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال
او لانه تعالى خالق [illegible] كما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس
الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا
لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه

منه تصور الطرفين وهذا القسم قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة مرة بعد اخرى تكررا يفيد اليقين اليها وهو ان الوقوع
المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب
قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية
لا ضرورية وان حصل بالحس كانت حسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حس ولا فكر كانت من جملة
قضايا قياساتها معها قلنا يحصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل عند العقل
من غير نظر ولا حس واسترسل اليقين اما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها لحدس قوي من النفس يزول معه
الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان
كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادات المخبرين بامر ممكن مستند الى مشاهدة
كثيرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واشترط الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا ومحسوسا لان الممتنع لا يحصل اليقين
به وان كثر الاخبار عنه ومحسوسا ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيده تواتر
الاخبار عنها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين اوقد
دليل صدق قوله وقد دخل في المتواترات لما ذكر من وجه الحصر وليس بمتواتر لعدم الاشتباه فان خبر الصادق قال علامه
علم صدقه بالنظر فهو داخل في هذا القسم وان علم بالحس فهو من قبيل الحسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن
فانه ان افاد اليقين اما بالاستدلال او بحدس من القرائن وعلى الاول كان خارجا من القسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات او في
واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق بينهما ما ذكرنا وهو
ان في الحدس وجده ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان
القياس المقارن لها لا يختلف واحدا وهو انه لو لم يكن ... والاكثر وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية
معا فلذلك كان القياس المقارن لها ايضا مختلفة بحسب اختلاف العلل وماهياتها وقيل الفرق ان التجربة
موقوفة على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه

واعطائه مرة بعد اخرى لم يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف عليه ومنهم من جعل الاقسام
ستة فقال الحكم اما ان يكون بواسطة الحس ظاهرا او باطنا فهو من الحسيات والوهميات وان كان ... فهي الاوليات
والامام حصرها في قسمين التجربيات والمشاهدات واعتقد انه هو ... ان التجربيات يستعمل الفكر
نظرا الى ان الوسط فلا كان لازما لتصور الطرفين كان حكم العقل لم يقتصر على تصورهما والحدسيات يستعمل المجربات
والمتواترات نظرا الى استنادها في حكم العقل الى الحس لكن مع الفكر وكذا الحدسيات وتابعهما ان كون المجربات والمتواترات
والحسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص حيث قال لابد فيها من ملاحظة
قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها وتابع بعضهم بعضا في كون المجربات والحدسيات من قبيل
اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من الافاضل الحدسيات من قبيل الظنيات و...
ان العلم ينقسم الى ما يمتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته وما يمكن كسائر العلوم وهو تابع لمعلومه اي
موازنة المطابق ... ... الاشاعرة ... الاشاعرة ...
كون افعال العباد اختيارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها منهم فيستحيل انفكاكه عنهم للامتناع خلاف
علمه ... فكانت لازمة لهم فلا يكونون مختارين واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له فان قلت كيف ...
كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا للمعلوم المتأخر عنه فانه يستلزم الدور قلنا اجابوا عنه بان ليس المراد بالتبعية
ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل معنى اصالته موازنة في التطابق بمعنى انه وان كان كل منهما ... العالم والمعلوم موازنا
للآخر الا انه اصل في التطابق ... بالآخر ... الوزن والاصلية في التطابق
هو المعلوم لا ان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له كصورة الفرس المنقوشة على الجدار
ذات الفرس كذلك ... لا يصح ان يقال ان ذات الفرس كذلك لان الصورة هكذا وكذلك يصح ان يقال
علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لانه علمته شريرا ... الله تعالى
علمهم في الازل كذلك لا انهم كانوا كذلك لان ... الامر بالعكس ... الاشاعرة فان قيل ...
الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ... اقول ... بالمعنى الوزن
ذكرنا ... من العلوم ... التي لابد لها من ... المطابقة والاصالة ... بالمعنى الذي ذكرنا ...

تتصور بماهيتها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يتصور او لا بواقعيته من الاستعداد اما القريب
فبالحدس واما الكسبي فبالاول لا يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض من غير بل لا
لان علل الاول تختلف فيما عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فالاستعداد لها باستعمال
الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوعها وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الامور
النوعية وشخصياتها توجهها القوة المسماة بالمفكرة الى مناسبة بعضها الى البعض استعد الان تفيض على
نفسه الناطقة صورة كلي الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وتأمل
فيها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها او المميزة لها واذا حصل له هذه التصورات الكلية ولاحظ
النسبة بينها وحكم بها المفكرة فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فالاستعداد لها
بهذه الضروريات فانه اذا تصرف فيها العقل بالتنسيق في نوع الاكثر استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها
بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخرى وهكذا وباصطلاح
يطلق على الادراك معارفه الجنس النوعي وباصطلاح آخر على معارفه النوعين الادراك اي مطلقه على معنيين
باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا او جزئيا او كليا
حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى ينقسم الى اربعة الاحساس الذي هو
ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها
والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو
ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان كليا او جزئيا
وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى والادراك بهذا المعنى يعارف
العلم معارفه الجنس النوعي والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يعارف العلم معارفه النوعين
المندرجين تحت جنس واحد الذي هو الحكم للادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن في على المعارف
المفسر بعارفه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلوم تعلق العلم بالعلة اما
اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار آخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول

المعلوم لازما لماهية العلة فيصح انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول ولذلك قيل المحقق
متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهيته موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول
حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل
اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول
في الذهن وان يكون المعلول لازما لماهية العلة وقد استثناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في
الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول فقد حصل في الذهن ماهيته اذ الحصول في الخارج كحصول المعلول في الخارج
فهي كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة لوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج
لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو الغلط واما ماهيتها من حيث انها مستلزمة
للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا الاطلاق بل من حيث اللازم
للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية والاربعة او العلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور
ولا يعرف سوى احدهما وهو علم ناقص بالمعلول واما ماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها
ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول
كذلك اي على الوجه التام والعكس اي ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم
بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلة كذلك لان العلة ملزوم ولما من ملزوماته المعلول فان قيل
معروضات ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القضية
القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة في مواد متعددة ككل اثبات علمه تعالى بالجزئيات
كلها بابطاله واثبات علمه بغيره من الجزئيات المعلولات له لكل اعتبره لكن من المواضع التي يستدل فيها بالعلم
بالعلة على العلم بالمعلول فانه يتبع كون المبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه وغير ذلك
في غيره والاتجه مقصودهم في الصواب ان يقال ان العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول
المعين والاكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة تامة والسبب في ذلك ان العلة
التامة تكون بخصوصها مقتضية للمعلول بخصوصه والمعلول انما يستدعي العلة علة ما فالعلية مستندة

الى الخصوصية التي لا تجوز ان تقتضي نحوا الا شيء مخصوص والمعلولية مستندة الى العلة فذات مخصوصة وليس الى
الاطلاق كما قيل بعلة مخصوصة فيلزم العلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم
العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة على تام والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا
اقول وجه النظر المذكور انما فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم
بالعلة للعلم بالمعلول لان المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان ا مثلا علة تامة لب وعلم
مع ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون
العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة
المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه
من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتب ثلث اي مراتب العلم ثلث
الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل
وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد
او المتوسط الى مع عدم العلم من مراتب العلم لكونه [illegible] نظرا الى الاستعداد للشيء له نسبة [illegible] والاكتفاء بذكر القريب من
تلك المراتب او الى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين حالة التفصيل
الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة عند العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها
قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة
المحضة فانه حضر وحالة بسيطة هي مبدا التفاصيل لتلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من
وجه بالقوة من وجه اخر فانه عالم بالفعل نظرا الى الكل من حيث جملته وعالم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها
وفي كلام الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطل بوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة
وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم
ربما كان في النفس احوال بها معلومة تفصيلا اي هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور
تلك التفاصيل حاصلة في الذهن بجملتها لكن العقل لم يلتفت نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة

الجملة فاذا سئل عن المسئلة وقد ذهلت عنها التفت اليها وصرف النظر اليها والى واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة فحصل
له العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبعض عن البعض الاول التي هو علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة كل منها على حدة لا
ونظيره ما يجد الدارس من الاحساس بانه يريد بحادثة يحرك فيه النظر الى ما في الكتب [illegible] الابتداء حالة اجمالية وللتعبير والتحقيق
حالة اخرى تفصيلية الاولى لا الثانية لانا نعتبرها لك الكلمة [illegible] حالة اى التي يعني حالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي
والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو
طابقت امور المختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون
صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك
يكون للمعلومات المتكثرة صورة مفردة بحسب تكثر كل معلوم منها صورته وبنيانه على ما ذكر انه
قد يحصل الصورة المفردة لامور متكثرة لاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور جميع المركب من حيث هو
وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا فواحدا وما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي من هذا القبيل
من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة والانتزاع منه الا ان الاجمالي هنا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين
القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الا ان حاصله راجع الى ان المعلوم قد يجتمع
في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فظهر ان المتبين على التفصيلي
الحقيقة والاطلاق في القسم باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلاف في نفس العلم بالمعلومات واما ما
قالوا من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا الاتصال القريب على التقرير وبان له كل الجواب بعضه وماهيته
ولا لازم وهو ان شيء يصلح جوابا بالكل السؤال والمعلوم بعد السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل
واما القسم فهو مجهول يتكلم كذلك ونظيره كل انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن في مكان فانا نرضيها
اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وهو مع ذلك مجهولة الا انا نعرف بطريق اخر فيظهر بان لوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا
يكون بكل معلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بكليته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور مفردة
بحسب كل الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى الكل المركب دون اجزائه فان امتنع حصول صورها في العقل الحروف
للعرض بهذه الاجزاء لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت ملحوظة بالبال ملحوظا قصدا [illegible]

بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا له في الحالة الاولى مع حصول صورة الاجزاء فيها الا ان التعين معا فظاهر
قد يتبادر ان حال العلم بالتفصيل اي المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بكنهه مفصلا كان اجزاؤه معلومة ثم بلا
قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالتفصيل اي معلومة
مرتبتان احدهما اجمالي والثاني تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب
فليس المطلوب حينئذ ان المركب حاصل في الذهن بحقيقته الا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس حاصلا
باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون حاصلا بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن
بالاطلاق العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا والا لامتنع الحكم عليها لكنها ليست الا باعتبار
مفهوم الشيء الشامل لها بمرآة فان العقل يجعل هذا المفهوم آلة لملاحظة كل الافراد حتى يمكنه الحكم عليها وتحقيقه
ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه ومن هذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده
فيصح الحكم على كل من الافراد دونه وقد والسبب انما يعلم به لعلمه ان اراد مقدمتين مشهورتين فيها ينتج الاولى
ان يعلم العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه [illegible] ان ما يعلم [illegible] او استدلوا على الاولى بان
ذا السبب ممكن والممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم بوجوده ان احد طرفيه على الآخر
واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام
او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد الماهية لا يقتضي عدم العلم
بوجوده غاية الامر انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا واجيب البرهان الآني الاستدلال بالمعلول الا بالعلة
واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم حال كونه نظريا مستفادا بخصوصيته الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن
الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بالسبب فخرج بالقيد الاول اعني قيد الضرورة الحدسية وما علم
بالالهام والكشف والحدس وبالقيد الثاني اعني [illegible] البرهان الآني فانه لا يفيد حال العلة معينة كما عرفت وعلى الثاني
تنبيه بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له علم بهذا الاستدلال العلم بالباء
وهو كلي لان نفس تصوره معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان تصور شيء من شيء
لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي لا يفيد الا الكلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء.

الباء وانما اورد الاستدلال بهذا الالف على هذا الباء لان السبب المعلوم جزئيا يستقيم فيه الالمام والصحيح جواز هذا الاستدلال
لان الشيء من حيث انه شيء معلوم لا شيء هو آخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا اشار بقوله والصحيح
لكنه [illegible] بتمام هذا البرهان على السوفسطائي من حيث هو شخص كما انه لا احد له من هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والمعلم
اتفقوا على ان هنا لطيفة [illegible] التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على ما فيه من الصبيان والمجانين والبهائم والحكماء
في تفسيره فقال المعظم هو العلم ببعض الضروريات المسمى العقل بالملكة وهو قريب بالمعنى القريب وذا اسامي للعقل
فسروه بالغريزة [illegible] المتخيلات وقال [illegible] افضل العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الباطنة والظاهرة وانما اعتبر فيه سلامة
الآلات لان العلم اللازم العقل مطلقا بل عند سلامة الآلات [illegible] العالم [illegible] عاقل [illegible] ويطلق العقل
على [illegible] ويطلق على النفس باعتبار
مراتبها في [illegible] باعتبار
باثرها في [illegible] مراتب
ولها باعتبار [illegible] النفس من جهة ان
آلة [illegible] اربع مراتب اما مراتب النظرية [illegible] الاستعداد
نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو الاستعداد المحض [illegible] الصور المستفادة
المعقولات [illegible] النفس [illegible] على المراتب النفس
ومع النفس الناطقة [illegible] لكل المراتب [illegible] بالاولى [illegible] الطلقة
وان المعقولات [illegible] بل الصور [illegible] بخلاف [illegible] الاولى [illegible] نفسها
خالية [illegible] العقل بالتفصيل
النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة [illegible] الا استعداد [illegible]
راسخ في هذه المرتبة [illegible] بل [illegible] فحصول النفس [illegible] يسمى العقل بالفعل
عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لانه قوة قريبة من الفعل جدا والقريب [illegible] الاقتدار على [illegible] النظريات [illegible]

من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة كحصول المعقولات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب
ولا يكتب حين يريد ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان تحصل النظريات مشاهدة
فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات و
اعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة مستعدان لتحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل مستعد لاسترجاع
المستفاد وهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه
في البقاء لان المشاهدة تزول ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة متى شاء فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله
مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة واعلم ان العقل المستفاد قد يعتبر بالقياس الى كل مدرك وقد
يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرة مشاهدة بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو
بعيد الحصول ما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا للنفوس القوية التي لا يشغلها شأن عن شأن فانهم
وهم في جلابيب من ابدانهم قد نفضوها واكثروا ان يسلكوا المجردات التي هي معقولة لانها ابدا واما مراتب العملي
فلعوا فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيتها تهذيب الباطن من الملكات الرديئة
ونقض اثارها ... من عالم الغيب وثالثتها ما يحصل بعد الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا
في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم
والخصوص لان الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او
غير ثابت وهو معناه المشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقيني الذي قد عرفت ان العلم ينقسم اليه والى التصور
فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم
وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم لانه يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي ظاهر الكلام تسامح
لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس
كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم التصديق اليقيني وبالمعنى الثاني انما يكون
اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور والتصديق اليقيني العام الا انه يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف

بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد بمعنى انه يكون لشخص واحد اعتقادان ولكن بان يتعلق احدهما بايجاب
نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها كما نجد بين الاعتقادين من امرين وجوديين ان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد وهو المعتقد اي لا يجوز توارد هما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق
بالسلب او الايجاب ان لم يطابق الواقع لا يكون علما والاعتقاد بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما
فلا يتصور ان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة والاعتقاد دائر كذلك بالمعنى الثاني ولا كذلك
فيقال النفس حد السهو عدم ملكة العلم والفرق بينه وبين النسيان ان النفس الناطقة بالقياس الى ما يدركها من احوال
ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من
ملاحظتها من غير تجشم كسب جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة من وجه فانه يقبل النسيان ادراكها
قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال
الهيئة التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة المعقولات للنفس فقد زالت الصورة
عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك
تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من
الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار لا الصورة الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء
فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وح لا يكون بين العالم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة ح الى صورة
اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما في علم النفس بذاتها وبالاشياء صفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك لان كل علم يتعلق
بالعالم المتصور به بالعلم تصورا او تصديقا وكذا العلم بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا
ان نتصوره كان التصور او التصديق يكفي في ذلك وذلك حضور عند التصور او التصديق عندنا ولا حاجة الى حصول
صورة ذهنية اخرى منتزعة منه كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك بين جدا فان حضور ما اذا تعلق
الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان الحكم على تصور الانسان او على التصديق بان من احواله
مثلا انه يكون الى ان العلم متحد مع المعلوم بالذات متغاير له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به
وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك فيكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات

والجهل يعني تعالينا وتأخر قسم الجهل واحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد
عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والثاني يسمى
جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد وسمي مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد
بالمعنى الاعم الظن ترجيح احد الطرفين اما الظن اعتقاد احد الطرفين اما الايجاب والسلب اعتقادا راجحا
لا يستحضر النفس معه نقيض الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف
الظن فانه اعتقاد راجح لا جازم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه
علم وجهل وان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة طريقه ضرورة ونوع في
احدهما قد يحصل ضده شيئا الى كيفية اكتساب النظرية من الضرورية والاحكام ان ليس مطلق الاكتساب اي
مبدأ اتفق بل لابد من مبادي مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيفما اتفقت بل لابد من ترتيبها على صفة
مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة ليتحصل ما هو غير حاصل فتلك
المبادي بمنزلة الجزء المادي للمطلوب وتلك الهيئة بمنزلة الصورة له فاذا كانت صحيحتين بعثت على الشرائط
المعتبرة في الانتاج افادتا علما ضروريا من غير تكلف واذا فسدت احديهما او كلاهما فلا تفيدان علما ضرورة
بعض الاشكال بان العلم بل قد يحصل به العلم كما اذا قيل للحائط انه حجر وكل حجر جسم ينتج الحائط جسم وقد يحصل
به ما ضد العلم اما الجهل كما يقال للحائط انه حجر وكل حجر جماد ينتج الحائط جماد وهو كذا اذا كان الفساد مقصورا
على المادة وذلك في صدق الشيء واما اذا كانت الصورة او كلاهما فاسدة فلا تفيدان شيئا اصلا لا علما
ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان حيوان وبعض الحيوان شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان
شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح يفيد
وضرورة يحصل به العلم من غير تكلف اراد ان يشير الى ما اختاره من الفرق مع كيفية هذه الحصول والمذاهب
المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح
باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل

من فاعل وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب
عليه لبطلانه في مسألة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه اي ذلك الصنع يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر سمي
خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني
مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان
فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيفيض من المبدأ بالوجوب
الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة منا اما مباشرة
ان لم يكن صدورها منا بتوسط فعل آخر منا واما توليدا ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر
فعل صادر منا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد واراد بالفعل هنا
الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير لعدم الاستراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا ترى
ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا
بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء اذ لا فرق بحيث النظرية واجاب
المعتزلة عنه بان هذا الاقيس العقلي لكونه قياسا فقهيا وبتسليمه فان انا قلنا بعدم توليد التذكر العلم فان فيه
لا لوجود تذكر النظر بل لعدم مقدورية التذكر فانه يحصل بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح
ما ذكرناه من عدم مقدورية المذكور بطل القياس لان العلة غير مشتركة والاستقصاء الحكم الذي هو عدم التوليد و
الفرق بين التوليد في التذكر وبين ما نحن فيه صريح بان التذكر الساهي لا ذهن له لا يقدر على العبد لا يولد العلم الذي يوجد لانه
حينئذ انما يكون من فعل الله تعالى والذي فعله العبد بقصده واختياره هو التوليد لان ذلك العلم حاصل للعبد
بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر الذي لا يوجد حصل به اول
الحق ان المنظور فيه اي المطلوب قد يكون منه مستحضرا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره لعدم تحصيل الحاصل
وان لم يكن معلوما حينئذ بل يحصل بعد تذكره وان صار منسيا فهو مستلزم للعلم واقتضاء الحصول
العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرضوا ان ذلك الوجوب بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد

كما هو مذهب المعتزلة وعندنا هو مذهب اهل [illegible] اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو محل النص وهو ان حصول
العلم عقيب النظر الصحيح واجب لازم لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه واولا فبالضرورة
انه من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث اجتمع في ذهنه فان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا
يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا
واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء
وانما يصح اذا اعترف بعدم الابتداء كاستناد [illegible] الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعضها تاثير في البعض بحيث
يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا من بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال
العباد الصادرة عنهم بقدرتهم من وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة الفاعل [illegible] الفعل الواجب
اذ يمكنه ان يفعل [illegible] ابو الحسين [illegible] الموجب [illegible] يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما
هو مذهب الاشعري [illegible] النظر [illegible] الله تعالى وهو موجب للعلم بالمنظور فيه اي بالمطلوب بحيث
يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى الى المعلم خلافا للملاحدة
لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها
وسواء كان هناك معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل واجيب عنه
بانه قد يكتفي بعقله لكونه نبيا او مؤيدا من عند الله بحيث يستغني بكماله واستقلاله في معرفته تعالى وينتهي سلسلة الاحتياج
الى النبي الذي يعلم [illegible] الثالث انه ان عرف المعلم ولا بد منه ان علم باخباره بصدقه في اقواله الزم الدور لان
اخباره [illegible] المعلم بصدقه [illegible] بصدقه في اقواله [illegible] حتى يحقق عندنا صدقه في هذه الاخبار
وان علم صدقه في خبر عن الله تعالى بنظر العقل فهو كاف في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم و
اجيب بانه قد [illegible] العقل [illegible] في العلم بصدقه بان [illegible] المعلم [illegible] فلا دور [illegible]
اقول المعلم انهم يحسبون ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي [illegible] باستقلال العقل فيها الا انه محتاج في المعارف
الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم [illegible] الاحوال وهذا الكلام [illegible]
على الوجه الاول الذي هو معظم الاصل [illegible] وسلم بانه تعالى ذاته [illegible] لكونه محجوبا غائبا عن الحواس [illegible]

لابد من مقدمات ضرورية تناسب المطلوب بذاتها واحوالها الذاتية حتى يستفيد منها بالنظر فان طريق حصول العلم الضروري
كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى ينتقض منها المبدا
العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الغائبة لا تتعلق بالالفاظ المحسوسة فلا بد
من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بالالفاظ المحسوسة فيه من التصورات والتصديقات حتى
يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة من العلوم الضرورية والتصورية
الكلية فقط فطريق الرد عليهم ان يقال [illegible] المعلم هو النبي [illegible] والمشكل الاحتياج اليه في حصول [illegible] بعد ان
عرف الصانع بالنظر [illegible] ما لم يتصل به تعليم [illegible] ماخوذ [illegible] معلم [illegible] الامر على ما قال النبي عليه السلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لم يأخذوا ذلك
منه [illegible] قولهم بانه تعالى [illegible] العلم هو النبي [illegible] وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج
في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم [illegible] على متابعته والاعتراف بما اتى به [illegible] وجهان
الاول انه كثير الخلاف بين العقلاء في المعرفة [illegible] ولولا ان العقل لا يستقل بالنظر لما وقع [illegible] لما كان الامر كذلك
بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض الانظار
الصادرة منهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح [illegible] الاختلاف المذكور على صعوبة [illegible] بين صحيح
النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفي فيها بادنى [illegible]
كالنحو والصرف والعروض [illegible] عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الحقيقية التي هي ابعد العلوم
عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم ههنا
ولكن [illegible] واما بمعنى الامتناع بدونه فلا [illegible] العلوم [illegible] الصورية [illegible] ترتب
العلوم [illegible] على هيئة مخصوصة [illegible] بالمعلم [illegible]
مرتبة [illegible] العلم [illegible] من الكسبيات [illegible] ضروريات مخصوصة وجب ان يكون [illegible]
جميع النظريات [illegible] الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة [illegible] فان كثيرا من [illegible]
مقدمات كثيرة [illegible] الترتيب فيها [illegible]

فيها ينبغي حصول ما يجاوز شرطه من الغاية وضدها او حصولها فاشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط
العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحوها كل امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب فانه
غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر يبتنى على الطلب لمطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة
عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب كونه حاصلا لا تحصيل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه
ان من حصل العلم بمطلوب من دليل يجوز ان ينظر في دليل آخر عليه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل
باحد الدليلين يغاير الحاصل بالآخر اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع الدليلين وتعدد الدليل لا يكون
نفعا لتعدد الفاعل ومع وجوب النادر في مثله ولا يعدم سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة
في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيه لتوجه
الى اليقين والشرط الثاني ان لا يكون معلوما على اليقين وكذا الحال فيما اذا اعرف الماهية بكنهها فانه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها واما اذا اعرفت ببعض اعتبار انها فانه يجوز ان ينظر في معرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية
اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب ضد العلم به وذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صار مانعا عن النظر
ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يقع ذلك الى اجل معين وسوء منه
الا مطلب مع جهله بالموجبة الى العلم بكيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل بالمطلوب في
مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما غافلا عن خصوصية ما يوقعه في اليقين بخلاف
اعتقاده فيقبل الحق بخلاف المركب واما فيقضاه بالمبادي من مرتبة ... والاشتغال عنها الى المطلوب لمن حصله
نظر وادا المقصود شرط الثاني وهو حصول الغاية اعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول
يرد عليه ان الغافل عن المطلوب في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما ادى الى ما ذكرنا
انفا ولوجوب ما يتوقف عليه الفعل انفا صحة المطاع بتقرير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا
في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى يجب بالعقل او بالشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة
الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي موقوفة على النظر لانها ليست ضرورية والمتوقف عليه

عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى كذلك
مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق يكون واجبا عقليا واليه اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
العقلي ان اريد شكر الله ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا واما شكر الله تعالى فواجب عقلا فلان
شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله على العبد كثيرة في كل حال اذا راجع نفسه يرى ما عليه ان عليه نعما ظاهرة
وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية على الاحصى كثرة ولا شك في ان الاعتبار
ومن المعلوم ان من انعم عليه بنعمة جليلة النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعامه ولم يتعرض لشكره
منعمه في حقه ولم يتقرب اليه مرضاته اصلا فحيثه العقلاء في طبعه واستحسنوا بسبب ذلك النعم عنه و
المنع للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان
العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه لم يشكره
سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة بالشكر له
فانه لم يدفعه كان مستحقا للذم عند العقلاء فهذا واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس
والايتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره واذا عرفه بصفاته الكمالية علم انه يمكن ان اراد
الشكر اي الاول علم ايضا انه كيف يشكره فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفة الله تعالى ايضا واجبة عقلا وهي
لا تتم الا بالنظر فهو واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف
على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله ولا سيما وجه الخطاب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا
اما لا سيما او الوجوب الشرعي الذي هو وجه الخطاب اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا
ان الوجوب الشرعي ينتفي على تقدير ثبوته بالشرع لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق
الرسول اما اولا فلان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه
على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من
الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر واما
لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسل فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله

ان يقول انا لا انظر ما لم يثبت عندي الشرع حتى اعرف وجوب النظر علي فان ما لا اعرف وجوبه لا اعتمد على الاقدام عليه
في الامتناع منه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت الشرع كان الموقوف على الحصر لكن الوجوب لا يعلم الا بالنظر
ويجب ان لا انظر حينئذ وكان هذا الكلام حقا لا يعد مكابرة وظهر ان في الانبياء عليهم السلام افحام من يوصف اثبات
نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب
النظر بالشرع وقعنا عن حاله اذ ليس الا بطلانه وانتفاءه على تقدير ثبوته لان منشأ القول انتفاؤه سلم لا يستلزم
الى الاحتجاج الى افحام الانبياء واما انتفاؤه على التقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا استتار فيه لا يقال كل ما يستلزم
لغير ثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم الى كونه ممتنعا لو انه يستلزم انتفاءه لذاته وكما يستلزم انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول لما كان يستلزم ان لم ثبوته يقتضي ثبوت الى وثبوت الى لا يقتضي انتفاء الوجوب
يقتضي انتفاؤه لا يقال انه اذا اقتضى انتفاؤه فيكن لا اقتضاء انا نسلم على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته
فعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاءه انتفاءه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت
الى ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصل الحكم
الذي اسلفنا من عدم التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف
العقاب لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب باق له والخطأ زيادة فان قيل المشكل انه من حصل المعرفة اجمالا
فمن لم يحصل الاتصاف بالمطالب التحصيل الاخص واجب في نظر العقل فلم نعم اذا حصلت المعرفة على وجه لا
قطع بذلك بل ربما يقع في ورطة الضلال فيهلك ولو اهمل البتة احتمال ان الخلاص من ورطة الشبه واما شكر
المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا
الى تعلق التعذيب بالنبوة والاخرة قبل بعثة الرسول فدل على انه وجوب عقلا والا لكان ثابتا قبلها ولزم
التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلانه شكر المنعم لو وجب عقلا
فان كان لا لفائدة فهو عبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او
للشاكر اما في الدنيا وانه منتف لانه مشقة ولا حظ للنفس فيها وفي الاخرة ولا استقلال للعقل بها واجيب الشكر قد تضمن خوف ضرر العقاب
لا اخفى ان انه لا يقع الا بها والانه لا استقرار لكفارة الدنيا بالنسبة الى ابن رضي الله عنه وحمد وحلم الشاكر الى الكمال

كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويجود بما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة خبز
فذكر ما على رؤوس الاشهاد ويبالغ في شكره على ان ذلك فان شكر عليها ولا شك انه كان يعد منه استهزاء فكذا شكر العبد اولى لكونه استهزاء
لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من جناح البعوضة عند الملك وما يأتي به العبد من شكر اقل عنده من تحريك الانامل بالنسبة
الى الملك والملائكة فرق في كل العبد ولو سلم فلا نسلم توقفها على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة
على النظر التي هي شرط النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة منحصرة في النظر لجواز حصولها
بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن على ما يراه الرياضيات ومن ذهب
على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة
مقيدة بحال الشك اذ المقلد والوهمي في السنة او كالعدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل
لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فلا يلزم اثباته اذا توقف الواجب
مطلقا شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز التركيب وفرضنا تركه فيلزم ما نتركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب
واجبا والا لزم التكليف واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون واجبا على تقدير وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف
حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال فلا الامر ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه الى ايقاعه بشرط
عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا استتار فيه اقول لم يكن تمام هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب بدون
الموقوف عليه واجب التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا سنتكلم على اصلنا ونبينه والعرفان يدفع
الخوف لا اشتغال احد انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا ينفع في دفع ذلك والمراد بالتعقيب المنعم هو التقرب
الى مسيرة او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر يجب لكونه مشتملا على المشقة فايدته
جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه والاشتغال به فهو واجب لذاته الا انه سيتبع فايدة اخرى وعدم
استقلال العقل بامر الاخرة ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا نسلم ذلك لا استقلال له
بامر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لابد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وكثير
من الالهام والتعليم وتصفية الباطن لا يحتاج الى النظر التمييز حتى يميز صحيحها من فاسدها واجيب المراد انه لا مقدور
لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منها مقدورا لنا واما التصفية

كما هو شأن الحجاج المجاهدات ثابتة في اطراف كثيرة فلا ينبغي ان يراد حتى يحكم بما لا يكون مقدورا لنا والمراد
بالواجب المطلق ههنا ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب
ما لا يكون واجبا على تقدير الا لما امكن شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به
والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اذ ما ذكرتم بعينه لو تم في
الايجاب مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
او لو وجب النظر بالعقل في النظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر الا ان يقال يكون وجوب النظر من القضايا
التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات تساق ويمهد بلا تكلف وبفيده العلم بوجوب النظر ضرورة
فحاصله الى تنبيه على ما فيه مع تلك المقدمات لا انه يفيد لكونه فطرية القياس مع توقفه على ما كثير منه من
المقدمات المفتقرة الى انظار دقيقة وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف لا يستمع الى النبي انا نم
ولا الى الذي اراد تنبيهه ولا يأثم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة و
اثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان قولكم ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم
بوجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء
علم وجوبها او لم يعلم فلا ينبغي ان يقول ليس لكل الامتناع عن النظر الا انه واجب عليه شرعا فيتمكن عليك الاتيان
به لا سيوجي لكن ادعاه لا يجب الى غير تكليف الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم
يقل له انك مكلف بكذا وههنا انا نقول قد صرحوا بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار ضوطب
مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وهذا الحل ايضا سيدفع الاشكال عن المعتزلة حيث قال
وكل لا يجب النظر على ما لم يظهر لان الوجوب ثابت بالفعل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب
والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث
الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى آثار رحمة الله

الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دلائل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر
منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال ويل
لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير
الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني و
هو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب
يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض
عليه من وجوه يتعلق بعضها بالمطالبة لان الاجماعات المورد صحيح ولعل المعرفة وبعضها مخصوص بدليل
وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها لو كان انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان
غير العارف به تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايجاب باطل واجيب بان المعرفة الغافل بانه تكليف غير العارف
باطل لان تكليف الغافل ممنوع او شرط التكليف فهم وتصوره لا العلم او التصديق به كما مر من ان الغافل
من لا يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع
وقع على خلافه وذلك لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر من غير الاستفسار عن الدلائل
الدالة على الصانع وصفاته بل يحكم على العلم بايمانهم العالم بسائرهم قطعا انما ينجح حوم الاقرار باللسان والقلب المقلد
المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج اما تدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح لما حصل المعرفة في
والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يقدح في المعرفة الواجبة انما هي الاجمالية التي لا يقتدر
معها على التحرير والتقرير ودفع الشكوك والشبه والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول ان العرفان التفصيلي
واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ندعيه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة

وجعلوا احدهما فرض عين وهو ما يحصل للعوام الوثوق فيه قربوا عليه ابانهم والآخر فرض كفاية وهو ما يحصل العلم في الاعتقاد
الثالث ان الامر به ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى وكونه
انه متعلق خطابه بشيء والا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة مقدورة بالذات ان امكن
ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة باعتبار السبب المشتمل عليها فايجابها ايجاب السبب المقدور
الذي هو النظر وذلك يكون بوجوب الفعل الذي هو امر زائد على الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له تعبد وهو الوجه
هو السبب الموجب للارهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة الاول انه لو يجب شرعا لما نص شرعا والسها ان النظر في معرفة الله تعالى
وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم
الاشتغال بالنظر فيها ذكره ولو كانوا اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها والبدعة حرام لانه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بانه مما ذكرتم
من عدم النقل لم يلزم منه انهم كانوا يجتهدون في دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين
والقرآن مملوء منه وما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا
في تكثير الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وصفاء القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية
لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يعتمدون عليه ويدفع عنهم ما يعرض لهم من مشكل الاشتباه
لما حصل مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لما كثر الشبهات في زماننا لم يكن في زمانهم بما حدث في
فاحتيج لنا بالضرورة لحل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع
الشبهة دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيه
بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وسمع المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات
الفقهاء فكما لم يعد ما ذكرنا قدحا في الفقه لم يعد هذا ايضا قدحا في الكلام واذا ثبت ان الاشتغال بها يعني بهذه
الاصطلاحات والتقسيم ليس بدعة مذمومة بل حسنة فالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية

الشرعية وثانيها انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر روي انه عليه السلام خرج على اصحابه وهم يتجادلون في القدر فغضب حتى احمرت
وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا
ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان تلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل
تعنتا وكان جدالا بتلفيق الشبهات الفاسدة وترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة الباطل في صورة
الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم وسمي هذا الجدل لاتراء وكونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به
قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال الله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقد جادل الرسول الامين الزبعرى
وحتى القدر مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى
قد خصمت ورب الكعبة المسيح فقد رايتهم يعبدون فقال عليه السلام ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وورد ايضا
انه تحصيل لما في الملك حيث ان في سكناني طلاقه فيد فيني مستقيما نحو فقال عليه السلام اتكلما دون الله او مع الله فان قلت
انكما دون الله فقد اثبت دون الله الها وان قلت انكما مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل
فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فكيف يكون منهيا عنه وثالثها قوله عليه السلام
عليكم بدين العجائز ولا شك انه دينهم بطريق التقليد اذ لا قدرة لهم على النظر فيجب على الكل عنه واجيب بان هذا
الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحيحة بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد الله
المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن
فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته
فالمراد به التفويض الى الله تعالى في قضائه والانقياد له في امره ونهيه لا الكف عن النظر والاقتصار على محض التقليد
ثم انه ضرب اجادوا لابار من القواطع وما لمسند لنا به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير
الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وسابقه ان المطلوب
منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم متغير وكل متغير ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا

الضرورة ولعل محل الابتناء الا بالنسبة لقوله ثم اما الاتصال بالثبات والنقلي الصرف فيه كمن انه الدور عنا لنقل الصرف
لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول المستفاد من العقل فلو كان التقرير والالم يكن نقليا صرفا بل لابد استفاده من العقل
فيلزم الدور ومن ثمة القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون بجميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور
عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل فالدور هينا ابدا
المركب بل يندرج فيه وقد يفيد اللفظي القطع لا ضابطه ان افادة النقلي الظن واما الظاهرية افادة العلم في الخبر
وجمهور الفلاسفة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانه يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر
الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني المطلوب ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بنقل
ما رواه العربية لغة وصرفا ونحوا من الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل لمعنى آخر وعلى
عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم الاضمار
شيء يتعين به المعنى وعلى التخصيص بما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض بين ذلك بانه يراد منه اول الامر
ذلك البعض او يراد منه ما بعد زمان اسمها ووقت الحكم ونسخه بانتفاء وعلى عدم تقديم وتأخير يغير ذلك المعنى ظاهره
ولعل واحدا من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد حصول الامرين اعني العلم بالوضع والعلم
بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل العقلي
بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر واليه اشار بقوله ويجب التأويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء
او يحمل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي اذ لو تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو
اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب
الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا واما انتفاء وجوده المعارض بطريقة الكلام بعدم المعارض العقلي
غير يقيني اذ غايته عدم الوجدان مع الطلب الكامل في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود
والحق انه الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء كما كثر قواعد

25

قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة
من المنقول حضرا او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما
من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك
فيه سفسطة لا شبهة في بطلانه وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل ونحوها فانا نعلم
الاستعمال في هذه الكل الزمان فيما يراد منه في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فانا نعلم
معانيها قطعا فاذا انضم مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت
تلك الاحتمالات المذكورة فانه يحتمل احتمال المعارض في امثال الاخبار بعد ما يحصل الدليل النقلي مع معونة القرائن فكما انما
في الشرعيات فلا اصلا اذ الاحتمال العقلي المعارض من قبله والتابع في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي
حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم يتحقق احد المتنافيين يعطي العلم
بانتفاء الآخر فان قيل افادته اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فانما يكون هو ما قلنا افادة اليقين
انما يتوقف على انتفاء المعارض في نفس الامر مع ثبوت الاحتمال انتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر
المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس او قسمة اي يعني ان ما يفيد العلم والظن على ثلاثة اقسام
قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر ان الاستدلال لا يكون بين الموصل وبين الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما
باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما والاول المسمى بالقياس اما صريح كما في الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعها اما الى المتصل واما الى
الاستثنائي الموصل او الى المنفصل والاستدلال بشبه الحمد القياس ويعرف بانه قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول
آخر والثاني باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والثالث باشتمال الثالث هو التمثيل ويسمى قياسا فقد يستدل بامر
الشيء وبين على الآخر كاستدلال بالكل على الجزئيات ولما كان يظهر ما كان بالقوة وهو قياس بالاستقراء والتمثيل
الذي هو ... الجزئيات التي هي افراد الاشياء فالقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة
او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار
موجود او لكن النهار ليس بموجود فلم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة الشرطية ...

والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته
القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان
الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او
محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم عليه في الصغرى ومحكوم به في الكبرى وهو الشكل الرابع وباعتبار
صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة للقضايا من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم
الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي ومن الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة
وهو الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لانه اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا اخر
غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق والثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما الاول الخطابة و
الثاني ان جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته
البعيدة اربعة اقسام لان المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة
المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات التي هي مادة البرهان والجدل قسما
واحدا مع اختلافهما في المادة القريبة اعتبارا قسما واحدا جعل اليقيني في المسلمات لاتحاد الجزء المسمى بنفسه باليقيني وغيره
لانا نقول لكون كل الجزء المقوم مثال المسلمة ينقسم اليه ما في الفرق بحكم والاعتبار عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني
ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص بهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني
منفصل ان كان المراد وكذا [illegible] الحقيقي من المنفصل ومنه قسمة يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وسيجيء قسمان
منه احدهما ما يستثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما يستثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق
الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما يستثنى فيه عين التالي او نقيض المقدم كذا
فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وصدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه
لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل حقيقي وكذلك يجيء منه قسمان لان المنفصل الذي هو مانع
الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد
الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض

نقيض كل واحد من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه
لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاقسام مذكورة في غير هذا الفن
يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان كان
على تصفح الجزئيات وثبوت الحكم لكل منها وهذا النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والاستقراء التام
وهو المفيد من الالفاظ اليقين والا فلا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج فيعده
الواحد وكل فرد يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
غير يقيني لاحتمال ان يكون من الحيوان الذي لم يستقرأ حاله [illegible] فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل
فهو اثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي اخر لمعنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك
جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الحكم مع علته او يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة وان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان وجد هذا القسم الى القياس اعني يسمى الاستدلال
بالكلي على الجزئي ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا في الفرع الا انه اجمالا وامثال تفاصيل هذه الطرق
واستقصاء البحث عنها مذكور في غير هذا الفن اي في فن المنطق ولا حاجة لايراد ما هو زايد على ما ذكرنا ههنا
والتعقل والتجرد متلازمان لان كل ما يستلزم انقسام المحل انقسام الحال فان كانت عن عوارض الوضع المجرد والا تركيب فلا
لملازمة التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل
عبارة عن ادراك الشيء المعرض العوارض الخارجية التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين
والوضع وغيرها وكل والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل لا يكون الا بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل للصورة المعقولة فهو
مجرد لانه لو لم يكن مجردا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث

ذاته لا من حيث كونه طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث كونه
طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على كل التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء مختلفة بالحقيقة
وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع فيعرض له
الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متفقة فيلزم تركيب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل
لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متفقة
في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية مع الاعتراض عليه بما مر ذكره
في بحث تجرد النفس ولما ان المحل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوائب
المادية وكل ما هو كذلك فان ماهيته ان يكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولة
فان لم يعقل كان ذلك من جهة القابل فكل ما يصح ان يعقل فيعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما فان كل ما يصح
ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذ لولا ان مجرد اذا كان
بذاته اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته
لكل الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل وان صحة المقارنة المطلقة مع استعداد
المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة المطلقة
المفروضة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة
متقدمة على المقارنة في العقل ولا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذا صح المقارنة المطلقة غير متوقفة
على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة
في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير
بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين
ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة الحال للمحل فثبت ان كل ما يصح
ان يعقل فاذا وجد في الخارج ولما كان مجردا قائما بذاته يصح مقارنة معقول آخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل

بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لكل الغير يستلزم امكان تعقله انه يعقله لكل الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة
اللازم وصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقله انه يعقله لكل الغير وصحة الامكان يستلزم الامكان فيمكن تعقله
انه يعقله لكل الغير وتعقله انه يعقله لكل الغير يستلزم تعقله ذاته لانه لا يعقله لكل الغير يستلزم تعقله ذاته لان تعقله ذاته
لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته
لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني يلزم منه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول
نفسه ونفسه دائما حاصل له لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فحقق الاستدلال
المجرد بصحة المعقولية [illegible] وقال ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا [illegible] بعض الاقوى وباقي المقدمات محذوفة
واعترض عليه بوجوه الاول انه لم لا يجوز ان يكون لخصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه الباري تعالى
يمتنع ان يكون معقولا للغير وفي الجملة يجوز ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة
المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم لو كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذه المقارنة الخاصة بل لا لذات المجرد حيث لا يعقل الا في ضمن المقارنة الخاصة التي
المقارنة العقلية وايضا ما ذكروه استلزم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية من المقدمة على
امتناع بعض صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسمين الذين يلزم احد الامرين اما فساد صحة الدليل او بطلان
هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على صحة المقارنة الخاصة لازم لا بل بعارض وهو كون
احد المقارنتين في العقل اخص الجنس لو كان لما بعارض وهو ان كل ما هو نوع من المقارنة موجودة في الغير
فلا يحتج جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون نفس خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع
عليه ان يعقل انه يعقلها والشيخ [illegible] على ما ذكره الا ان من نفسه الا نفسه كما اشار [illegible] ومنها القوة ونعارض
الطبع والمزاج بمقارنة الشعور المغايرة في النابع [illegible] الكيفيات [illegible] القوة وهو [illegible]
وفقا للارادة المؤثرة اما ان يكون مصدر الفعل واحدا والافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور اولا
بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحدا بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني

وهو ان يكون مصدراً لفعل واحد بدون القصد والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدراً للافعال
كثيرة بالقصد والشعور وهو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدراً للافعال كثيرة لا بالشعور وهو القوة
النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بغير الشعور واعتبر
بعضهم في القدرة مطلق القصد والشعور واختلاف الاثار فقال القدرة قوة تكون مبدأ الافعال المختلفة فالقوة
الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا تكون قوة بشيء من التفسيرين لخلوها
عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فتعين التفسيرين عموم
من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يصدق شيء من التفسيرين اجيب بان المراد
التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة
وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الفعل وهو الترك
والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا اندفع ما يقال لا بد
من القول بكون فعل العبد بقدرته على مذهب المعتزلة او بنفي قدرته اصلا على ما ذهب اليه الجبرية مع الفرق
الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والى هذا اشار في المواقف بوجود صفة شأنها
الترجيح والتخصيص والتأثير والامتناع عن ان لا يؤثر بالفعل لمانع والفرق بينهما بدون التأثير بالفعل بل يسمى
قدرة لقطع القدرة تفارق المزاج بالمغايرة في النوع بمعنى ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية
متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر
هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج ومن نظر الى ان الشيء
الواحد قد يكون له آثار متغايرة فيه قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في النوع
لف ونشر مرتب ومقارنة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي
يصح منه الفعل والترك واما في ذاتها فقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولا يجعله القدرة ممكنا
صحيحا ولا يلزم الانقلاب بل انما يجعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة
هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختار المص

المص الى ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك معا وهو نسبته اليهما واحدة وذهب الاشعرية الى انها متعلقة بطرف
واحد الى ان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما في الوجود فعارضهم الحكم
القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي ان القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها
ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة
الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا
في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك
لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة في خصوصياتها فكل مقدور له شرائط مخصوصة به يتعين وجوده
متعين المقدورات المشتركة الاثر بان القصد المتعلق بها شرط لوجوده دون غيره ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض صاحب المواقف بان القدرة الحادثة
ليست بمؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وتتعدد الفعل
تكليف الكافر الكامل والفاسق في لزوم الخلل اللين لولا ذلك اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب
المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم يكن
قبل الفعل لكان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان
حال الكفر مقدورا له فالتكليف به تكليف بغير المقدور وهو واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة و
كونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه
انه يستغني عنها لانه حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها الى اخراجه من العدم الى الوجود فتنافي اللوازم
لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له لم يجز مقارنته
يلزم اما قدم الحادث اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب
عن الاول بان تكليف الكافر بالايمان في حال الايمان لا في حال الكفر فلا يلزم المحذور فلا قدرة عليه على الايمان
وانه يتبع لحال الايمان انه لم يكن مكلفا به فكيف التكليف بتحصيل الحاصل فمبناه ان التكليف والقدرة التي هي شرط واجيب
بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور والاثر منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة عليه قبله

التكليف فلا حاجة الى التكليف بتحصيل الحاصل وانما يتعلق اذا كان تحصيل امر لا يمكن التحصيل وتحقيق جواز المستمر للتكليف
حال القدرة فانه يرفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة ولا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يقولون بعدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة
واما حال الفعل فلا اقتدار وعلى الثاني بان الفعل حال الوجود محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم تحصيل الحاصل
وايجاد الموجود مدفوع بان المحال ايجاد الحادث بايجاد اخر والايجاد للموجود بايجاد هو اياه كما ذكرنا وعلى الثالث بان كلامنا
في قدرة العبد ولم يدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل لم وجلبنا حدوث قدرة الله تعالى وقدم العالم لعدم قدرة الله تعالى
قديمة ولو سلمنا فلانها حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا واتفقت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين
احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة
والمعلول بدون العلة وهو ممتنع واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته
وان صفاته ليست مغايرة لذاته في الاكثر يدفعه ان النظر الى المعاني لا الى اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم
ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا والا لزم هو وجوده بدون مقارنة العلة
بل مع سبقها والمعنى انه يكفي اذا لم يتخلل بينهما زمان فممنوعة ولو سلم فيجوز ان يتقدم القدرة وكونت مثلها فيكون لها بقاء
بتجدد الامثال على الاستمرار حال الفعل رد هذا الجواب بان وجود المقدور مع اماثل القدرة الزائلة معقولة المحذور لاجل علة
وهو المطلوب لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي لانهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة
قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكن التالي باطل لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما حال انه الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا واجيب بانا لا نكون الحال الذي فرضنا كاسبقه الى الفعل بل سابقة عليه بل مقارنة
له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فانه قبل الفعل يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها فيه قبله الى القدرة
القديمة تعلقها مع الفعل ضرورة الفعل اذا كان في زمان تعلقت القدرة به اقول فلقد يمكن حمل كلامه في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول
الفعل قبله … انه يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن غير
مشروط بشرط كونه قبل … والاشتباه انما نشأ من المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية والمحال حصول الفعل في الحال …

من القادر لان هذا الحكم لا يلزم من وجود الفعل في ثاني الزمان وعدمه حتى يلزم اجتماعهما قبله منه مع فرض كونه في ثاني الزمان قبل
الفعل لا عدمه بل هو ممكن في حد ذاته مطلقا ولا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وكلا الامرين في تعلق القدرة به
والمعنى الثاني صحيح فانه يمكن ان يزول عن حد ثاني الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل وحصل بدله وصف كونه زمان
وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهو كما انه اذا قعد زيد في حال شرط قيامه وان يمتنع كونه في حال قيامه قاعدا والعبد
في زمان قيامه قادر على ان يقوم … ويوجد بدله القعود والاظهر وقوع المقدور مع تعلق قدرة القادرين لما لا يجوز ان يقع مقدور
واحد بالشخص بقادرين لان احدهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على
واحد بالشخص واما انهم لا نقضا فان كانت لله تعالى احدى القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد يكون لها نسبة المؤثرة
فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع به واسمه كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع
مؤثرتين كما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا مستقلا للمقدور على ارادته والا لا يتعلق بفعل في …
عند محله فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اشتراك مما في محل الفعل الواحد بل يكون محل احد من الاثنين خلاف محل الفعل مغايرة
ولو بالشخص لمحل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي واما قالوا لا يجوز وقوع المقدور ولا قبل ولا
بعد المقدور لكان … من انه يجوز ان يكون للمعلول الواحد الشخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما
امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا عن قادر شخصي وما قلنا … امتنع
الشيء على المقدرة التي تعلقت اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخر وقد مر … ان المعلول قد يتعدد بالعلل على
الاستبدال … لمثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستعد ان يكون متعلقة الا انه يمتنع ان يجتمع
قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد فيقبض ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع
امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور متماثلة القدرة على مقدور اخر والا لكان احد من القدرتين التي تماثل قدرة
هذا هو على الاخرى … بكل المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص ورد المنع المذهب وقال لا امتناع
في تماثل القدرتين لان … القدرتين كالقادرين مجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجوز فهو مما …
مما عرفته في القادرين لانه اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد وقع اذا كان
وقوعه بكل المقدور وبالحصر ما القدرتين في هذا الزمان مثلا جائز وقوعه بالاخرى لا انه لوازم الامثال متحدة … جواز وقوعه

بل في زمان وجوده وقد يتكلم بمعنى انه لا يقول اذا جاز وقوعه بالمقدور بها وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا
عن الاولى بان لا يقع بالاولى بل يقع بالثانية بدلا عن الاولى فلو وقع واحد وكان اما بالاولى او بالثانية فان وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة فتكلموا في ان العجز ضد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من
شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره
المصنف لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين
كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من الفعل وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع والا
ما تمسك به فلعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع اذ انما انتفى عنه الفعل بتقدير تقابل المانع والزمن ايضا
كذلك فالحكم بانه صفة زائدة دون الاخرى تحكم قلنا الممنوع عنه انتفى عنه الفعل مع وجود القدرة في ذاته وصفاته والتحقيق امر
خارج بخلاف الزمن فانه يعرض صفة في الصفة اعترف به المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة
الاعضاء فالعجز عبارة عن افة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة
بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة ويكون العجز عدميا فمن يحكم بكون القدرية
وجودية والعجز عدميا وانما ربط العجز بالعرض المرتقش وعبارة عن عدم الاختيار في العجز وجودي
ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى لكونه وجوديا وتضاد القدرة والخلق لتضاد داخل تحتها او لتضاد
احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون
صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضاد محلها
والخلق ايضا يغاير العقل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون بالخلق بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد
مغايرة الخلق للقدرة والفعل الاختيارية تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك
صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان تتغاير القدرة والخلق اما ذاتا
واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد ولا كيف والامر اجتماعهما في محل بالمخلص الى العلم اصلا
وما يتوهم من ان تشكل الصفتين المتنافيتين لا يمتنع ثبوتهما وتنافي اللوازم سبيل الى امتناع اجتماعهما في
الموضوع من الوجود دون اللزوم لا يتصف بها وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللوازم في المحلين سبيل الى

سبيل الى تغاير الموضوعين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا يصدق الا مع الاقوى والمقتضي لامتناع الاجتماع هو
تنافي اللوازم لا الاضافة ليسبق في اللذة والالم وهما من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر
الوجدانيات وقد يعسر ان يقصد الا تعريفهما لمسمى وتخصيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم
والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة
وكسماع الاصوات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقائق الاشياء والاحوال
على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه
اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل مناف من حيث اشتماله
على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم لذة دون ادراكه من حيث انه مناف وبهذا ايضا
ظهر بديهية قيد الحيثية في تعريف الالم وكما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه مضاف
الى مدرك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافي في الالم والاضافات ربما يقولون فلهما نوعان من الادراك مخصوصا
باضافة ثم المعتبر هو الملايمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر فقد يعتقد الملايمة في شيء فيلتذ
به وان لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له والاعتقاد العقلي ربما يقول له
ويختلف بالقياس الى المدرك اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به اخر وذكر
الرازي بعد الاعتراف بانهما غنيتان عن التعريف لان كل احد يعرف حالة تسمى باللذة ونعرف
ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هو معلولة
له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافي ولا هو لازم في حصوله لان الحرارة الطبيعية قد تشعر بان سوء المزاج الرطب غير مولم
هناك ادراك امر غير طبيعي فانه كيف ينتفي بهذه المنافاة وقد اختار ان تصورهما بديهي وان على من
تصور الملايم والمنافي بسبب انه العلة او ربما يتقدير اخر بحاله التعريف وذكر انه يمتنع
وايضا تصورهما كما هو من الالتباس ويمكن تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما السبيل تصور
كنفسهما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج

عنها وهو معنى الخلاص من الالم كالاكل للجوع والجماع لو عرضه المني وعينه وكذا لا يمنع جواز ان يكون ذلك احد
اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة
الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال سالب الطبيعة حصول ادراكها الذي هو اللذة انما سار صعوبة معنى
احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل بطريق اقرب سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من سابقة   ملكب ومع
الم او حالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير شوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم
يخطر ذلك ببالة قط لا عينها ولا كلها وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير
لذة كما في حصول الصحة بعد التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات عند كمال من زمان بعد
الشوق الى ذلك وقد عرض لها عالم الشعور والادراك والحاصل انه ان اراد المنع الاول نفي ولسببية اللذة
قد رجاعن الحالة الغير الطبيعية وان المنع الثاني يقول لا عين بعض لو سلمنا ان الخلاص من الالم لذة فلا نسلم انحصره
فيه حتى يصح قوله انه الخلاص من الالم الا بعينه والموجود في نسخ الكتاب بهذه العبارة والسبب اللذة خروجا عن
الحالة الطبيعية والعلة من قبيل طغيان القلم ثم في الحكاية الالم بعين الحس منه سببه الذاتي تفرق الاتصال
بشهادة التجربة فاكثر انما يوجد الالم لانه تفرق اتصال العضو وكذلك البارد يلذع بتفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه
وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما سطانة البدن يلزم من ذلك تفرقها على بعد منه والاسود اي الكل المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض المفتق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات لو عان افراط التفريق والعفص   معرده
والقابض لشدة الجمع المستتبع للتفريق وكذا الحال في المسموعات فبعضها مفرق وبعضها مكثف
والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكر الامام الرازي في حصر
بوجوه منها ان من قطع يده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا
ذاتيا للالم لم يتخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعلة العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا ولو ان
كان قليلا امر شيا يعدم العضو المقطوع بالاتيان الى المزاج حتى يحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء انما
اما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان تفرق اتصال اجزاء المغتذي وينبسط بينهما وينشبه بها فيجب ان يولم
المغتذي والثاني باطل ثم وتد الحس وكذا كل القوى انما يحصل بتعريف الاتصال مع انه غير مولم فان قيل المتفرق لما حصل

الحاصل في الفقد وهو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر حد التفرق لم يحصل الالم اجيب بان الحاصل في الصحو من
تلك التفرقات وان كان صغير جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الا ان هذه الامور الموجبة للتفرق الاجتهض
بجرم العضو دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنها بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج
الى سبب متوسط بينه وبين المسبب في ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقد انه على
ان التفرق لما حصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان مشكلا الكثرة فصغيره مستمر فلا كثرة لفقده واستقراره و
منها ان تفرق الاتصال في الحراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الحراحة اقوى من
ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب بمحض التفرق الاتصال
وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الحراحة العظيمة ومنها
ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يجعل علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم
الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن بعض فلا يكون موجبا لقولة والوسائط العرض يكون بانضمامه
امر في الخارج ويكون ذلك الامر سببه عند الانفصال موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي
للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما ترى وكانت المصنف رايهما الطبي بقوله وقد يسند الالم الى التفرق
وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي
مر حصلة واستطل مزاجه الطبيعي بل خرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف وذلك
نوله لعصمة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس احدهما سببا الا اذا حلا في سوء المزاج المتفق فانه
لا يولم ومثله يركان الحق ولمن اما الاولى فعنوان حرارة الموقوف اكثر من حرارة صاحب الغب وهذا وقف عضاه
مع انها احد اوا العذب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يحكم انها اشد بدا ويضطرب اضطرابا
دون الموقوف واما الثاني فعنوان الاحساس في الغدد كيفية الحاسة وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتها
لا يحصل تاثيرا لهي بين عن المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا امكن الكيفية المنافرة
في العضو وانما الكيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق خلص فيه كيفيتان متنافيتان فعلم

يمكن فعل وانفعال فلا حس بالكيفية المنافية لهما وهو سوء المزاج المختلف فان الكيفية الحاصلة بالفعل مع الكيفية الواردة
فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت ضعف الشعور بها
لانه بحسب الاستمرار يحصل نوع تعادل بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس حتى
لا يكاد يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك فان الناقه من الحمى
يستسخن هواءه اولا حتى اشتد اثره عنده ويتاذى به ودنا الغد كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا الف
فيه قابل ساعة اثر فيه هواء الحمام وسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هواءه لم يتاذ به بل يستحسن هواء
الحمام ولكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى بما ان كلا من اللذة والالم ادراك والادراك
اما حسي او عقلي فان كلا من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية الحسية اما ظاهرة متعلقة بالحواس الظاهرة
واما باطنة متعلقة بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان
المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم شهي فيرفضه
لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منها جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت
الادراك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين و المدركة
المدرك الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان
الكاشف اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذاته اكثر وكذلك ما كان اشرف كان اللذة فيه تبلغ
اعظم فان المعشوق المنظور حالي ما احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوة
الحسية لانها مجردة وهي منزهة عن الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها تعقل بذاتها وادراك القوة
الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبرأة عن الشوائب المادية ومدركات القوة مادية
منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي
من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة و
بعض اهل السنة الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان نفعا له او لغيره فان نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور

للقدرة واستوى فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار مصدر الانبعاث
مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك
واما الارادة فهو ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما
نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بان الجملة مجرد اعتقاد النفع
او ظنه بل نفع له ولغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع
من تعب او معارضة وما ذكرتم من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى
المحبوب لمن لا يحصل اليه اما القادر فانه بالقدرة فيكفي اعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة
قد يوجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما ارادة فضلا ان يكون نفسها فان الهارب اذا
عرض له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته لا يتوقف ذلك على ترجح
احدهما بنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يترجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه
عند هربه لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو توقف على المرجح لبقي
متفكرا فيه حتى يعتبره السبع وكذلك العطشان اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه وكذلك الجائع اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما بلا داع له [illegible] مع الآخر والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من يستوي عنده الطرفان
لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف وادعاء الاستواء في الهارب وصاحب القدحين و
انما التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع لانه مجرد فرض الفارض وتوهمه ولا يلزم من هذه الصور
العدم تحقق مرجح بحسب اعتقاده اذ لو لا علم بخبر شاهد [illegible] وليس يلزم من الشعور بالمرجح
الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم احساس الشعور في الحال فلا عل
ذلك الهارب لا يعرف الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة [illegible] الطرفين في النجاة
فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الاقرب على [illegible] لان القوة في اليمين اكثر والقوة تدفع الضعف كما هو
الآن [illegible] والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة

والمعارضة بالضرورة وقيل الشيخ الاشعري وابن ... ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو لم تكن عينها لكانت
اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الاول فلانه يلزم على تقدير المماثلة بين المثلين ... متحد فيه بعينه
المثلثة واما بطلان اللازم فلانه لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهما مجتمعان وهو ... ولو كانتا
ولو كانتا مثلين لكانا كاجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ضد احدهما مثل الآخر العين كالسواد الى الآخر ولا يجتمع
مع ضده ما الذي هو المخالفة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد
لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد
ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بان اللازم انما اجتماع كل من المثلين مع ضد الآخر جايز اذ يجوز ان يكون الشيء
واشتمل اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهرا او ضدين الامر واصل النوم للعالم والقدرة فاجتمع كل مع ضد الآخر
سيلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية
او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون الشيء مرادا من وجه بحيث يعتبر فيه نفع
مكروها من وجه بحيث يعتبر منه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه صفة بالصفة
المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها عند التعبير الجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة
من وجه بين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه كما زعمه كل من الامرين وسنورد بان شرط ارادة
الشيء وكراهة الشعور به ضرورة انه يريد الشيء او يكرهه من غير شعور بضده فارادة الشيء تستلزم كراهة ضده
وقد لا يكون نفسها الا انهما المراد انه لا ينفك على تقدير الشعور بالضد فيمنع انها نفس كراهة الضد المشعور به
والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لو صور ... هذا المعنى لان ارادة الشيء
قد توجد ولا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد انه لا يخفى لا نزاع ان ارادة الشيء
مطلق نفس كراهة ضده المشعور به بل نزعم ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور وذلك ظاهر والقائلون
بالتغاير حين اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة
ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها لم يراد لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين

بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين بجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور
المشعور بها وبجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بان من تفسير الارادة
على رأي الشيخ ومتبعيه وما هو المذهب انه الحق بقوله واحد هما لازم مع التقابل يعني كل من الارادة
والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي اذا كان المتعلقين لارادة وكراهة المتقابل الآخر لا نفسها
وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لارادة الارادة الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر
اقول يعني المصنف غير الضد الى التقابل لان الصحيح عند المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل تستلزم
كراهة تركه اذا اخطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا اخطر الاتيان بالبال
وبالعكس في الطرفين وذلك واضح عند العقل وينبغي ان يحمل المنع الاول اعني قوله بجواز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة على ان مورد الضد جايز دون المقابل بطريق الايجاب والسلب واما المنع الثاني فقد مر وجه
دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهية باعتقاد الضرر
على ما اشار اليه الشيخ ... وعند الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه لزم وجود
ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل من افعال غيره فيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان العزم لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة واما ارادة احدنا
اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك
المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له وتوافقهم في ذلك الجبائي وابنه ابو هاشم من متأخري المعتزلة ونحو
والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة اي انما المراد اذا كانت الارادة قصدا الى الفعل
ما نجده من انفسنا حال ايجاد الفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه
قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه واستدلوا على ذلك بان العزم لو توطين النفس على احد الطرفين بعد
سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو التوطين يقبل الشدة والضعف ويقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم
فنزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل لمرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون عزما
بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم بالزوال شرطه كتبت راجعا

الفعل او عدمه لما فيه من منافع فلا يوجد الفعل بمجرد الشيء واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي
لم يبلغه اولى بعدم الايجاب فهو ان اثبتوا الارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة
والارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ونسبتها اي نسبتها وحدها بالنسبة
الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة تتغاير باعتبار نسبتها بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة
للمراد واما اذا كانت الارادة قديمة فهو بالاتفاق واما اذا كانت حادثة فعلى الخلاف والتقييد المذكورين وارادة
غير الفاعل غير موجبة للمراد واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فعلى الخلاف المذكور وعلى هذا
القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما خلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة
للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق نفسها
بل باللذات واذا كانت متعلقة بنفسها كانت هي اي نفس الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان
اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف واذا
فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص نفع اعتقاده نفعه فعل
او يميل نفسه الى الميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
فلا يجوز تعلقها بنفسها لان الارادة حينئذ ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها ايضا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا
نهاية له من الكلام الا انه يمكن وهذا الفرق على تقدير افراد العدل ايا تمام الارادة في ان الفاعل بناء على هذا التقدير اختلفوا
في انه هل يكون الارادة المقدورة لنا مرادة للعبد بارادة اخرى او لا او حيث الاشاعرة اذ لا عبد بفعل عن فاعل
قادر عالم به ذاكر له الا بالارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفعل الارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل
واعترض بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا ولهذا جاز ارادة الحيوة
والموت وحدوث العالم وهو لا ان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه و
قد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فعلم بما ذكرنا انفكاك كل من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعا
في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون

الكراهة المقابلة للارادة وفي الطعام الحرام يوجد الكراهة العقلية دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام الثانية
متنفر منه فهذه الكيفيات التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج
اعتدالا نوعيا لشئنا والعبد الاخير للتحقيق على ما سيجيء ان البعض لا الاعتبارية وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس
والحركة وان كان بعضها من المراد بالاول التمييز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها
سائر القوى الحيوانية اما القوى المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما سيجيء ان لكل نوع من المركبات العنصرية
مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عنه ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب
اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة
والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة وتفيض عنها
بالضرورة وكذا مغايرة للقوة الغاذية في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة
لانقسام والغاذية في النبات والحيوان تنقسم والاخرة للمبرز مغايرة تلك الحيوة هذه لما كان مشتركا لها مغايرة
الحيوة للقوة الحس والحركة والقوة الغذائية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل
والانسان في النبات وكذا في النبت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس
والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة لا مع تعين بعض الاثر
لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يجري بينه بالعقل ان اثر الحيوة حفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يجري
بالعقل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان يمتنع قوة عن بعض اثارها دون
بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا يبعد من البينة يعني ان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج
لم يشترط اهلها بالجسم والمراد بالجسم البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف من العناصر بما
بل يعم الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر
من القلب ويسري الى البدن في عروق ضاربة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المعنى مشروطة باعتدال
النوعي للجسم والروح الحيواني وانما هذه الاشتراط مذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما شاهد
من زوال الحيوة بمفارقة الجسم وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو

شرة او شرة ربط بجنس لعقده وذهب جمهور المتكلمين الى انه يكفي المعنى المسمى بالحيوة المعين بشرط البنية حتى جاء كسر
للعطوع بالمكان لان كلها الله تعالى في الجزء البسيط بل في الجزء الذي لا يتجزأ لما استدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية
بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزء من الحيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير من محل واحد واما ان
يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واي الحصة الواحدة لا انفكاك لها لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لانه يطلب مرجح من الخارج الا انا نقول يجوز
ان يكون كل البعض الا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام
العرض بالكثير من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور او يجوز
او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء لا يمنع كيف والاجزاء البنية في العناصر
المختلفة الحقائق لا انفكاك في ان يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحقق في الجزء الاخر غير مشروط الا انا نقول (م)
اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا ينافي عدم اشتراطها بوجود الجزء الذي به تحقق البنية ويقابل
الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كما في الطارئ بعد الصفة لا كما في الذي لم يكن (حم)
الحيوة عن الجنين قبل نفخ الروح فيه فيكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية
تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله او من الملك يقتضي زوال الحيوة بلا جسم
من غير جارح والعذر بالعجز الاصلي عن الفعل وعلى الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر
عن الفاعل او لوازمه به الفاعل شرطها ما هو القائل من الحيوان حكم بغير الاماتة لا الموت وقد استدل على كون الموت وجوديا
بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو
يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف في امثال الامور
العدمية فيجوز ان يقال انه مخلوق يعني تحقق به ايجاد ما كانت غير مقتضية له بالحيوة ناصرا بغير العدم
انه لان يعتبر فيه التقدير اولا لزم احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ
في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس العلم او الفرح
المنافي للتحديد بل للمسمى على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة

بالراسخة كما زعم البعض على ما قاله في الشفاء ان الملكة في الجسم الحيواني كيفية بعينها الافعال الاصلية له الطبيعية وغيرها على
المجرى الطبيعي غير ماوفة وقد فسر هو ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود
حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال لانها اغلب في الصحة ووقاية الامام
لانها لا يقبل اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره
الامام من انه متناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغيرها كل
سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما
صرحوا به وعلى هذا يكون تعريف الشفاء انظر الى الملكة والحال الراسخة وغير الراسخة من مطلق الكيفية
واما ما ذكره في موضع آخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر
عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما قيد بصحة
البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة والتعريف بالغير المحسوس بالمحسوس
تعريف للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة او ملكة او حالة تصدر بها الافعال
عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ليس
معنى من حيث هو مزاج اولم وهذا اشعر بانه مما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما
ذكره الامام انه عند الصحة يكون هيئة هي مبدأ السلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة
اخرى هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة
وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكلامه مترددة فيه انه امر بين واعترض الامام بانهم اتفقوا
على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وشيء منها بداخل تحت الكيفية
النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية المحسوسة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال
على ما صرح به حيث قال انما هي حرارة او برودة او نحوهما من الكيفيات المحسوسة واما ان في البدن بها وهو من
مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل
بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا المرض في البدن بها وكل لا انه المقدار والعدد من الكميات

والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاضافة من ان ينفعل ولم
يتعرض للتضاد لما انه يحمل من الوضع او ان ينفعل واما تعريف الاضافة فلانه يصدق الابوة لكن مقولة
اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال او الملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون
التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال شائع والمقصود انه
كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها ممنوعات اطلق عليها
اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على الاعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح
والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من
التصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول
الى الملتذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا حذرا من الموذي والغضب وهو
ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
دفعة حذرا من الموذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع
وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فالخير المتوقع الى الخارج
والشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه مركب من
فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا و
الحقد وهو يحققه امران احدهما غضب ثابت والالم يتصور صورة الموذي في الخيال فلا يشتاق
النفس الى الانتقام وثانيهما انه لا يكون الانتقام في غاية السهولة والا لحصل فلا يشتد الشوق
الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان لا يتعذر فلا يشتاق اليه
ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعر والتقبيب
والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة
بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح
والتقعر والتقبب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد

للعدد وحتى اذا اتصف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات
المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون وتشكك فيه وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل من الكيفيات
وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا اختصاص جزؤه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة
المختصة بالكميات واجيب بانه يستقيم ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا انه سطحه
ملون والانبائي يبين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت
مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد يعد
في صفة الجسم الثاني ان الظاهر ان الكيفية المفردة اذا اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض
لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الى ما يلتئم منها ثنائي وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى
مع انهم لم يعتبروا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا كالاقتضاء للون والشكل بعضهما مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية
او الفردية بالتمييز وكذا الثالث انه عرض كالخلقة لا يتصور الا في جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة
بالكم فانها انما يفتقر الى المادة في الوجود دون التصور بل ربما تفرض ينتقض بالخلقة الى الطبيعي والرياضي والانثى واجيب
بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
وهي بهذا الاعتبار قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا
وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم انه لاجرم سيرد ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى
اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة
بين نقطتين عرفه ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه نظر لانه
الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا يعقل الخط المستدير الا ككل النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم
فلم يبق شكل النهاية الاولى بل زال الخط وحدث نهاية اخرى فيمتنع ان المستقيم والمستدير انواع متباينة وان الاستقامة
والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا
كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فيمتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص

من المنحني او مساو له وقطر من جهة ان ما يقال ان المحل قوس فبقي خط من سترة ظاهر ان يكون كسبيل التخيل الكاذب
وقد اجيب عنه بان ذلك يكون من احدهما الى الاخر اذا وجد المستقيم لم يبق شكل الهيئة الخصوصية التي هي المستدير
بل ذات الخط باقية بعينه لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان
يجوز زوال المحل عنهما الى الآخر والثاني انطباق المستقيم على المستدير من جانبيه بقا بينهما على حالها كما في الكرة المدحرجة
على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فانه محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية
ما في الباب انه الانطباق فيهما تدريجي وفي المستقيمين دفعي على ان الامر اعتبار الانطباق في المشاهد والكلام
والقطع في هذا الجانب يطول وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة الدحرجة وقد يرسم بانه الذي
اذا انثنى … وقيل لا ينغير وضعه ورد بانه يقبله مثل … الكاذب ولو وضع لتغير وضعه ضرورة وقد يرسم
ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر وسطه طرفيه وهذا اقرب الى فهم العامة في الاقبال اذا اراد
ان تعرف استقامة الفرج او قصبة امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكلها انه
موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو
يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ونتصور وجودها بان نتوهم
ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منها الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه
انما اراد اثباتها لنفي مذهب … وانما ادعى توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم … لان القوس
المنطبق على سطح مستو اذا ثبت احد طرفيه وحرك الآخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدولابية موجودة
بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة
والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان التضاد من
لا بد ان يتواردا على موضوع بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير
وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضهما اعني الاستقامة
والاستدارة متضادتين فبطل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهو موضوع محيطها الذي هو موضع مستدير
اعتقد الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي كما في سطح الاسطوانة وكذا محيط المخروط

المخروط غير مستو ويوجد فيه خط مستقيم … ما تقرر من تعليمها ايضا … لم لا يجوز ان يكون الاستدارة السطحية والاستقامة خطية
كحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب … وبين عدم تعاقب … للموضوع ولا
لا ينافي … عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين فمردود بانه عدم تضاد المعروض … ان الاسود والابيض لا يتضادان لعدم … الجوهر عليهما
كحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص … انه لو امكن ان المستقيم ايضا والمستدير بل الاستقامة والاستدارة
الاستدارة لان المحل خط مستقيم يمكن ان يكون … غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان المستقيم
الواحد بالشخص له اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وهو كل بط اذ ضد الواحد واحد كما بين في بحث التضاد و
ايضا المحل قوس يفرض ضد المركب … فيكون بعضه … بالضرورة اولى … من ذلك
القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لا يقال الطبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون من
حيث طبيعتها المشتركة بينها في ضد المستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة الا الموجود في الخارج
ما هو مستدير بعينه لا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة
في الخارج امتنع مضادتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضد الخط الواحد والانضاد المستدير للمستدير لا نظر في مستدير
واحد يمكن ان يكون نظر في القسي غير متناهية فيلزم ان يكون للمستدير الواحد اضداد لا نهاية واعترض عليه بان القوس التي
يوتر بها المستقيم المذكور من القطعة التي على محدب الشكل الاعلى ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة في غاية
الكلام في المضادة اولى من غيرها الشكل هيئة اي ما لحقه الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في سطح الكرة
والحديس كما في نصف سطح الكرة والاكثر فيما هو اما … الشكل بسبب الاحاطة بالجسم وليس بجسم او ببعض الشكل
الدائرة او لسبب … اذا … بل السطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون تحصل الخلقة
وقد اشعر بان الخلقة كيفية حاصلة من اجتماعهما … التضايف حقيقي ومشهور في الثالث من احد اقسام الاعراض
الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه
شيء مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهورا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا
مشهورا ويجب فيه الانعكاس وهذه فائدة للمضاف المشهور فان … الانسب احد المضافين المشهورين الى الآخر

من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فيجب الى الاخر ايضا لكن يقال الاب اب الابن ويقال الابن
ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب
انسان لم يقل الابن انسان ذو اب واما المضاف الحقيقي فالنسبة فيه حقيقي بتصور الانعكاس اذ الانعكاس الابوة ابوة
للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اليه اما مع اتحاده وهو الحرف فيه
كالجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او مع اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم وكذا
فيا ضل التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل
وان كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الاخر موجودا بالقوة مثال كون متضايفين موجودين بالفعل كون الشخصين
بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم
بحسب المكان ومن شأن الاخر التأخر بحسبه فان المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني
اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل اجيب بان المتقدم والمتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات
المتقدم الى ذات المتأخر فيكون مجموع المركب منهما ومعروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين منهما في الخارج
بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني
فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد يتفقان كما في المالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس ينبغي ان
كلا منهما في ذات المعروض وحده ونقول الاضافة الموجودات تجمع كالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل و
الكيف كالاحر والابيض كالاسلح والمتى كالاقدم والاين فكالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل
كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني في مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الا انه لا يختلف الاضافة
في الخارج وهو اختيار المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني انه لو كانت الاضافة موجودة
في الخارج لكانت في محل وحلولها فيه اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها لكونها اضافة مخصوصة ويلزم التسلسل في الامور
الموجودة والجواب تعلق الاضافة بذاتها اثر رواه الجواب اعتراض بما يرد على هذا الدليل ويقال الترتيب اشتمالها
في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها معروضة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة
بذاتها فلا تتسلسل الاضافات والجواب ان الشيء ليس من هذه الحيثية بل من حيث انه الابوة في انه حالة في المحل فيعرض

لاية

فيعرض لها اضافة اخرى بالحقيقة الى كائنات وقيل الاتفاق لما كان معقول الابوة مغايرا لمعقول حصولها في محلها كان حصول
الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محلها فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك
الحصول في المحل نفس ذاته على ما قيل من ان وجود الوجود لا انا نقول حصول الشيء في محله يستحيل ان يكون عين
ذلك الشيء وكيف لا وحقيقة الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله والمتصور تقدم الشيء على نفسه واشار
الى الثاني بقوله والتقدم وجودها على محلها يعني انه لو كانت الاضافة موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات
في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها وما به يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الا اتصاف اضافة مخصوصة بوجود
وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمها على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة الاعراض
قبيل النسب المتكررة التي هي الاضافة فمعدوم فاني يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه
اذ الاتصاف في ان تضاف شيء بصفة مسوا اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة من الاب والابن واشار الى الثالث
بقوله وللزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة لزم ان يوجد في الكل
صفات لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة فان كل الاعداد الغير المتناهية فان للاثنين نصف الاربعة وثلث الستة
وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الا
الاضافة الكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتيب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع
بقوله وتكثر صفاته يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى بحسب الاشياء والتالي
باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى الكل موجود اضافة فتكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات واعترض
عليه بان بطلان التالي انما هو على مذهب الفلاسفة يبرهن عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات
لا ترتيب بينها والنبي على الكل معقول تعالى له صفات موجودة غير متناهية لكن هذا الامر وهو
يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لانه مع كل حادث اضافة والاشكال انها انما
يحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة لعله قائل بوجود افرادها
كلها بل بوجود ما يحكيه يعني ان يكون بعضها موجودا دون بعض وكيف يتصور مضاف مشهور مضاف حقيقي يعني

الكون لا يكون مضاف حقيقي واحد يشتمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم
بموضوعين فلابد اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد وحصل من مجموعهما مضاف مشهور وجب ان يتعلق مضاف
حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهور آخر فيعرض لهما الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين
الحقيقيين ان كان مع صفته من نوع الصفة الاخرى كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من
الجانبين واما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بما يعرض من المضاف
الحقيقي اذ لو اتحد الاختصاص لما كان كل من الموضعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تعدد فضلا
عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهور بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين او باعتبار
امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العاشق
فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة
جماله ومثال الثاني العالم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم
بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم ولهذا يتصف المعدومات بل الممتنعات بالصفات
الحقيقية ومثال الثالث اليمين واليسار فان الاتصاف باليمين واليسار لا يكون باعتبار صفة حقيقية
في شيء منهما   من ان تلك العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون
يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة
انواع والحكماء اثبتوا له انواعا اربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر
في الحيز بقياس النسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق
او لا فالاجتماع واعترض بان تخلل الثالث دون كونه مما يصحح افتراق الجوهرين وتخلل الخلاء فان لا ثالث بينهما
بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله ذلك في الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في
حيز آخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون
قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا ولا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة

في الحركة يجوز ان لا يتحقق بالحركة ان انقطع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان تعقل المتغير في الحركة المسبوقية بالحصول
في حيز آخر ان كان الخروج عن الاول بحركة وقد انعدم حركة وما في العالم لو لم يكن الخروج عن الحيز الاول نفس الحصول الاول
في الحيز الثاني بل ما يترتب عليه الآخر يدخله فيه فيحتفظه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة الى دخول وحركة الى
ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه وما كان فيه لم يحصل الجوهر في الحيز اذ لم يتغير بالنسبة الى جوهر
آخر فيما لا يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر بغير حاصر يجوز ان لا يكون مسبوقا بحصول
اصلا كما ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه
جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب الاخرون الى انه
سكون لكونه حصولا ثانيا في ذلك الحيز وهو سكونه بالاتفاق واللبث امر لابد منه في السكون غير مشروط
فيه فقد يعتبر واوجب الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فقد خلا السكون عن الكون في اول زمان
الحدوث واعترض الآمدي بان الامر فان الحصولين يشتركا في كون كل منهما موجبا الاختصاص بذلك الحيز
لا يوجب التماثل لان الامر انما اختص بما ينافي النقيض ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا
فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان
الاربعة مبني على ان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف
الاضافات والاعتبارات لا فصول مقومة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون
اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
قد مر ان الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر فيه ضرورة ما
لان معنى التدريج ان يكون لا دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون
التعريف دوريا فعدلوا عن ذلك الى ما ذكره المصنف ونقل عن بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج يسيرا
يسيرا بتصورات اولية اعانه الحس عليها واما الآن والزمان فخفيان بسبب ان لهذه الامور في الوجود لا في العقل
في انا نعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم نحصل بالحركة معرفة الآن والزمان الذين هما سببا هذه الامور
في الوجود كما هو مذهب الامام الرازي والمراد بالكمال ما يحصل بالفعل ولا يحتمل ان يحصل بالفعل كما ان ما في القوة نقصا والفعل

تمام بالقياس الى ما هو صورة الصنم لا تقتضي سبق القوة بل تكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه
لاتيا بما يحصل فيه لكنه ليس بمعتبر فيهما او الاجب ان يكون الحركة الابقية بصاحبها والاحقا في ان الحركة امر يمكن
الحصول للجسم فيكون حصوله كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو يمكن الحصول
في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه والكمالان والتوجه مقدم على الوصول
فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك
اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل بل بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة
لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى بخلاف سائر الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم من حيثية
او شكله او كونه كذا بل من الجهة التي هو بها بعد بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا القيد عن الكمالات التي
ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث
هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين
كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فلا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب بمنع كونها بديهية ادهى ما
اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والمقصود بالتعريف تحصيل [illegible] الاطلاع تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا تعريفها
للحركة لا يقصد به تفسيرها بما هو اعرف بل لتحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين المعنى المسمى بالحركة ابتداء [illegible] او تعيين
ابتنية ولا تغيره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول لما كان لا يبتني التعليل اذ لا بد وقع المحذور الذي هو
التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد في التعريف ما يتصور به بالوجه
الخفي امورا هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه واعترض بصدقه على الخفي واعترض ايضا بان هذا
الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على رأيهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالات اول وثان
نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع
الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر جزء من الحد وما لو انقطع انشاء مسافة الحركة وجعل
ذلك منتهى للحركة السابقة عليه والاشبه ان انتقاد معنى التعريف ان يكون الحركة كمالا اول يجب نفس الامر المجرد
التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على راي المتكلمين والتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم

حيث انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد بما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فانه في الآن الآخر فقد
بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانه انما ينقطع في الآن الثالث في الآن الاول وهو وجود ما بالضرورة ولفظ الحركة
يطلق على معنيين الاول امر ممتد ما يكون الجسم به متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن
في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بان يكون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل
آن الوصول اليه ولا بعده فيما هو فيه وبان يكون الجسم متجاوزا بين المبدا والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حالة في كونه
يخالف الآن الذي قبله والذي بعده في حالة [illegible] والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاينة الحس ان للمتحرك حالة
مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكنه يختلف نسب المتحرك
الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وهي بواسطة استمرارها وسيلانها
تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار [illegible] بمعنى القطع وهو الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز
الثاني في الخيال قبل زوال [illegible] الحيز الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدا والمنتهى كما
يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى القطع
لا وجود لها الا في التوهم اذ ليس له وجود في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطع
الحركة [illegible] في زمان [illegible] آن حصول المتحرك في المبدا وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود
قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وهو ظاهر فلا تتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت
قبل الوصول الى المنتهى [illegible] آن الوصول الى المنتهى فالفرد بجميع اجزائه وان اردت انهم من ان يكون في آن او زمان فلا
انما يتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لا [illegible] فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن
التوسط المطلق لانه امر كلي لا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول
امر آني غير منقسم باعتبار المسافة فهذا الحصول لانه لم يتعدد ما يوجد الحركة الا ان المتحرك في الاين مثلا انما لم من مبدا
المسافة الى منتهاها ما بين [illegible] فالحركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك [illegible] لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي
لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان بين كل آنين زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا

لا منقسم أصلا لأنه واصلا الى المنتهى وهو متوسط فرضنا أجيب بأن تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه
الحركة فإن وحدة الموضوع موجب لتشخص الحركة الواحدة بالشخص هي التوسط أي حصول الموضوع واحد بالشخص في زمان
واحد متصل له حدة وبعبارة من ذلك أن يكون بين مبدأ ومنتهى معينين والاختلاف بسبب حدود التوسط المتشخص الى
حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدده لأن ذات هذا المتشخص بل هو عوارضه وأحواله فإن
قيل لكل النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة فإن كانت متعاقبة متصلة يلزم في حصول الجزء لما ذكر من تتالي
الآنات والحدود وإن لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي يفرض للحركة في الآنات المفروضة
المفروضة في المسافة أمور اعتبارية بعقلها اعتبارنا بالقياس الى وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث إذا فرض في مسافتها
حد فرض لها حصول نسبة ما الى تلك النسبة التي يمكن أن يفرض لها في حد وآن سابقين أو لاحقين في نفسها بل ذكرنا
أن الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة
في الحركة وهي أنا نفرض الحركة الأينية مثلا فإن كان لها معنى مبدأ المسافة الى منتهاها كان أين واحد فلا حركة له في الأين بل هو ساكن مستقر
على أين واحد وإن كان له أيون متعددة فما دام مستقرا على واحد منها في الأكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة وإن كان
لا يستقر فلا يكون له إلا أين في الآن واحد فتكون الأيون الآنية إما متصلة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل وإما منفصلة
بزمان لا يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الأيون فيلزم الانقطاع في الحركة الأينية وكذا الحركة الكيفية والكمية والوضعية
لأنا بينا أن للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها أينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه يتغير
ويختلف نسبته الى حدود المسافة وتتعدد بحسب تعدد الحدود المفروضة فتكون تلك الأيون
بالفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة أصلا كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الأين المستمر
أينان متصلان بل كل أينين مفروضين فيه يمكن أن يفرض بينهما أيون غير متناهية كما أن كل نقطتين مفروضتين
على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك
في الكيف كيفية واحدة مستمرة فيمكن أن يفرض يكون هناك كيفية أخرى فرضا ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية
المستمرة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن أن يفرض بينهما كيفيات أخر غير متناهية
من المحذورات أقول القول بأن للمتحرك في الألوان المتضادة بالنوع لونا واحدا من أول الحركة الى منتهاها كما يأباه

عما يأباه الضرورة ومن شبهة أخرى تقريرها أن الحركة لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي
ولا في المستقبل أيضا لأن الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال
وكذا الأول لأن الموجود في الحال إن كان منقسما كان أحد جزئيه سابقا على الآخر لأن الأجزاء المفروضة للحركة
غير موجودة معا لأنها غير قارة الذات فلا يكون موجودة بتمامها في الحال وإن لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى
لأنها منطبقة على المسافة لأن المنطبق على المنقسم منقسم أما الحركة بالمعنى الثاني فهو أنه لا وجود لها في الأعيان
أقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو أن لفظة الحال يطلق بالاشتراك على معنيين أحدهما الآن
الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان التي هي من أواخر الماضي
وأوائل المستقبل ويختلف في مقدارها بحسب اختلاف الأفعال التي نسبها في العرف وحينئذ فالشبهة المذكورة
أحد المعنيين بالآخر فإن نقول الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد
في الحال إنما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال بالمعنى الأول فأحد المقدمتين
في محل المنع على أنه قال ويتوقف على ستة أمور أحدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما إليه
الحركة وهو المنتهى والبيان أن يقوله على المتقابلين لأن المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد من
جهة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك والبيان أن يقوله والعلتين لأن المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو
العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي فيها الحركة وسادسها الزمان والبيان أن يقوله والمنسوب إليه
لأن الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فإن الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه
الحركة والبيان أن يقوله والمقدار وأراد أن يتوقف الحركة على تلك الأمور أنه لا بد في تحقق الحركة منها على ما هو
هو والأوفق الزمان ما كان مقدار الحركة عليها فعدوا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وأيضا
منتهى الحركة قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبييض فلا يتصور توقف الحركة عليه وأما
أن الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الأمور الستة فلأن الحركة من حيث إنها عرض لا بد لها من موضوع هو محله
القابلية للحركة ومن حيث إنها ممكنة لا بد لها من علة هي علة فاعلية ومن حيث إنها أمر ممتد غير قار ومستلزمة لمعنى
الأمر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها أيضا لكل من مسافة هما يجري بمجراها وإنما مستلزمة أي الحركة للمبدأ و

المنتهى بل ما نظير الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الوضعية المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راى
الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ والمنتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة افترض لها مبدأ
ومنتهى ولا اشكال ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل وكذا يظهر ايضا ان الحركة تستلزم
المبدأ والمنتهى الا انه يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما الفرض انفكاكهما عنها صح تعداد ما ذكرنا وما قيل
من ان الحركة لما كانت كمالا اولا لما له الخروج من حالة يكون المتحرك متوجها بالقوة فلا بد من المبدأ ومما منه توجه بان الكمال
لا بد ان يكون مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها كمال ان لما بالقوة فلا بد من ان يكون ما له بالقوة فتكون هو المنتهى مردود بجواز
ان لا ينتهي الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فاما منه وما اليه فقد يتحدان ذاتا يعني انه يمكن مبدأ الحركة
فقد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ
الحركة ومنتهى لها لا خفاء في ان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من
المركز الى المحيط وبالعكس فان ذاتا المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض لكونهما
عروض عارضين متضادين بين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا اشكال ان مبدأ الحركة ومنتهاها لا يجتمعان
ومعنيهما وجهه الاول ذكره فكلام خارجي وانما الكلام فيما هو مبينهما فهو الذات اليه بقوله ولهما اعتباران منفكان
احدهما بالنظر الى ما بين الا انه في ان لا مبدأ والمنتهى انهما يكونان معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ ومنتهى واما
ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما الاول فعلى سبيل التضايف
فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وهو والمنتهى انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما الثاني فعلى سبيل التضاد
فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما بسوم الآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس من تعقل مبدأ
الحركة تعقل منتهاها فثبت انهما ليسا بالتضايف وان اراد الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما فيه الا ان
له في ان المبدأ والمنتهى الا انه لو ان المبدأ وذو المنتهى ولو كثرت العلل ان اسبق المعلول وهم لا اشكال ان المفروض
الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر لان المتصف بالوضع اولا الصورة الجسمية التي هي جوهر
ممتد في الجهات الثلث مطلق الجسم في الصورة هو الذي لان الحركة المتصف حقيقة بالحركة واما الهيولى

واما الهيولى والصورة النوعية والامر اضافي اليه تبعا كمن تحرك سفينة بالتحريك تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة
الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات في باغتفها مخصصة الحركتين الحاصلة
وبالذات وما يلى وربما يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا عرفت هذا فنقول لا يجوز ان يكون المحرك امرا لا يكون
ان يكون الشيء الذي عرض له الحركة متصفا هو الشيء الذي عرضت له الحركة متصفة استدل عليه وكل ما يوصف بين الاول
ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة لحركة اي في علة الحركة والا لما نحلة للحركة الاول عنها فيه وذلك الجزء ابدا وذلك
المستمر فلا يوجد جزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا تجتمع الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى
المعلول اما الحركة ولا اشكال ان المحرك كان مستمرا فلا يكون علة لحركة وانت تعلم انه هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون
وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المحرك الذي هو مستمر كالنفس وحده في هذا التحريك
لكن لم لا يجوز ان يكون مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد
من كل حالة الملائمة كما تحقق في الطبيعة التي هي محركة بمقتضى كم الجسم حتى كونها مستمرة وايضا فقد تبين ان الحركة الموجودة
في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها من المبدأ الى المنتهى فهو واحد الاجزاء لها
بحسب امتدادها فمن زوال النسبة العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض متعاقبة لها
لا تغير استحضاء فلم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة في الخارج عرض
المستدل بقوله ان المحرك للجسم المحرك هو الجسم لانه واذا اعتبر في اقتضاء الجسم الحركة زوال حالة ملائمة او شرط آخر
لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان بقوة هي مبادي
الحق ان الجسم المحرك هو المحرك بعينه يتم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعلى كل
لا يثبت بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا
للحركة لاستقلت الحركة نفيا فذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة
المطلقة المقتضية لحركة وهو ممنوع لجواز ان يكون فيها مختلفة لكونها
جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض آخر وعلى تقدير فجائز ان يكون اقتضاؤها
للحركة بشرط ولا فلا يلزم من كونها محركة ان يتم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات

وما كان بعين مطلقه سوال وهو ان نسبة الطبيعة امر مستمر الوجود لها التحرك وما دام الاجسام ولم يلزم من اقتضائها
للحركة انتفاء الحركة ولا عدم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام ومن جميع الاوقات فلا يكون ان يكون الجسم المتحرك لا جسما
متحركا مقتضيها للحركة والا لم يبق شيء من الحركة في الاجسام فانتقض الدليلان لا يعني اجاب بقوله بخلاف الطبيعة الفلكية
المستلزمة لها فان المعنى ان الطبيعة مقتضية الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن
المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها الوصول اليه فلا يكون لذاتها مقتضية للحركة بالاولى حتى يلزم الحركة الاولى في الموات والاجسام
والا يلزم عدم الحركة في جميع الاجسام والاوقات والطبيعة المقتضية لها والا في جميع الاوقات فيجوز ان تنتفي الحالة التي يكون الطبيعة
مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب يكون نحو الباطن البعض يكون نحوا باطن اصل الدليلين كما استشعر الجواب
عنهما والمطلوب الرابع ان المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع
الحركة ذاتها اما بيانه فلكلي نقول اما انه لا يقع في مقولة الجوهر فلوجود حقيقة وتركيبها مما تقدم من عدم اشتدادها والضعف فيها ويكونوا
مع الحركة فوجوده حقيقة ولا يتعقل الحركة في مقولتي الفعل والانفعال لعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة الا ان الجوهر ما بسيط
او مركب والبسيط الجوهر انما يوجد دفعة لا تدريجا لما يقال ان المراد بالحركة في مقولة ان ذلك الشيء بعينه
ينتقل من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه اما متصوره وقوع الحركة فيه بالمعنى
المراد منه وقوع الحركة في المقولة وان كان ذلك الانتقال من جوهر آخر فالجوهر الذي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف
او من حالة فرض الجوهر شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة فيه ان الحركة الانية الاستقرار في الزمان تسابقي الحركة وان الحاصل
في آن فلا يجوز ان يكون منه جوهر بين متنافيين لما مر في آن زمان ان لا يكون شيء منها موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم
منه منافي الاثبات وهو قع والاول لم يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو معروض بالضرورة فما الملازمة فلان
المتحرك اما جسم او مادة والوجود لها مع زوال الصورة الجوهرية فاما قبل هذا الدليل مخصوص بالحركة في الكيف وغيره
من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعينة فيه
مثلا انتفاء المتحرك ما لكونه حقيقيا كما انه من خلو المتحرك عن الجوهر المتبدل فيه انتفى شيء على ما مر واعترض عليه بانه لم يلزم
بما ذكر في كلفه لزمه آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف
لان الحركة حالة تقتضي بانتقال المتحرك سمي باسمها ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا الكيف ثم

بل موجودات آنية الوجود شيء منها في الازمنة الواقعة من تلك الآنات فان سمي مثل هذه الموجودات الآنية فيه حركة
ضرورة فلا نجم حصول في الارض حرفية ما ثم هو ان كل شيء منها ان كل الاتصال حركة والاتصال لم يكن الحركة منطبقة على الزمان
والانقسام بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون
قطعة منها بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة الا انتفاء الا ان الحركة حينئذ والاتحاد الاول ان تقابل كما مر بالتحرك الاين
فيها ما بين المبدا والمنتهى وامر مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض في الجسم بحسب استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية
لا لامر منها يفرض في آن فقط وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبدا الحركة ومنتهاها كيفية واحدة بحسبها يمكن ان يفرض
فيها كيفيات غير متناهية بحيث يعرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فيفرض افراد الايون
والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متناه
كما ان فرض علته نقطة لا يوجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط الى غير نهاية كذلك اذا فرض في الحركة
اين او كيف لا يوجب ان يكون ما بينهما الحيث يمكن ان يفرض فيه ايون او كيفيات الى غير نهاية على ما حقق في الاول ومثل هذا
الى ان السبب لا التزم بتعدد الافراد على وجه يقتضي تشخصها الا بان يكون عرضا لمعين محله بدونه فلا تتصور حركة
في الجواهر واعترض عليه بان المادة في الشيء فيصير العنصرية انما تتوقف على مطلقا الصورة لا على صورة شخصية
فيجوز ان تتبدل عليها الصورة الى التدريج على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كما في
الكيف والفرق بينهما ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات بأسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف
المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور بأسرها مع بقائها موجودة وهذا الفرق لا يمنع كون تلك الصور جواهر مقومة
لها فليس يلزم من تبدلها بطلان الجوهر المتحرك لان يكون كله متقوما بها دونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب بان
الهيولى لا تحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة والحركات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور
حركة لان تسقط الشيء في الحركة ان الجسم مثلا ابدا منه انه يكون حال الحركة متحصلة بالفعل مصورة بصورة معينة
من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لانه في الاستحالة وجوب تحصلها بالفعل حال الحركة
لكن لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصورة متوافقة الصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة مطلقا
لان الهيولى مع صورة تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى والتبدل شيء من تلك الصور

المتوصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا فقيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى
ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة ولكن لما تقدم من احكام الوحدة والكثرة وتفرقها واتصالها
والفصل لها نسبة الى الصورة فلو ليست [illegible] متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والحق ان [illegible] في ان القول وايضا
انما يتم البيان في حركة الهيولى في الصورة الجسمية والنوعية من حركتها وسيم حركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية
واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها كما لا يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرف
معنى انه فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انا نستعد بانفرادها جزءا منها مجملا ه انه ان وقعت الحركة في
جوهر مركب فلا بد ان تزول الكل المركب من مجموعها تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامها انما يكون بانعدام جزء من اجزائه
وانعدام الجزء مسبوق فيما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فتعلم ان المركبات ايضا لا تقع فيها حركة فيه اما المضاف
فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فلا حركة فيه لان المضاف انما يصلح تابعا للاحوال والاوصاف الاخر مستقلة
ويتبع حال حالة واحدة منها تغير الموضوع او تغيره مع عدم تغيره الحال ان المضاف غير مستقل بالمفهومية وقد فرض
بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة فيها عرضها احد المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان
ماء اشد سخونة من ماء آخر وحركة في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة
اعني الاشدية الى نوع منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الكيفي
اعني السخونة التي هي من الكيف وكذا اذا كان جسم تحت اعلى فيحرك في الاين حتى صار فوقه فكان اسفل او كان اصغر
مقدارا من جسم آخر فيحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف الوضع منه فتحرك منه الى وضع هو اخس
او عكسه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا تبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور
بقا هذه الاضافات باسبابها الا تابع تغير معروضها كذلك في انفسها لا تتصور الا تبعا لذلك الجسم وتغيره في هذه الاضافات
مع نقلها [illegible] على ما عرفت من انه لو تغيرت في انفسها لا تتغير في معروضها مع انها لا استقلال بالمفهومية وكذا
متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فلا حركة في المتى كما في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار
في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة
فيها لا بالتبعية للشيء واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبيتين حتى يرد عليه

على النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فهو ايضا فيه فلا تقع
فيه حركة والمعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير هيئة التعمم فقد وقعت الحركة في الاين و
اما مقولتا ان ينفعل وان يفعل فعلى ما ذكر الشيخ انه ثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد
مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة
ومحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد
وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن
الى التبرد وعلى هذا القياس وكذا الحال في التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او
التبرد فقط من حيث انتقال من فرد منها الى الآخر مع انه منقوض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان
المنتقل من السخونة باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بعد فوات
الحركة في السخونة فبينهما زمان كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة
على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو الفصل
المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لا اصالة لانهما حالتان نسبيتان فلا استقلال لهما في الثبات
والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل وذلك لان الفرع
قد يصح [illegible] او الطبيعة قد يكون كذلك والآثر كل ذلك فينقطع حدوث هذه الصورة فيتبدل الحال اما في الارادة
او في الطبيعة او في الآلة كحصول القرب ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله لاستعداده
لما يقبل شيئا فشيئا فيقع الحركة في الفاعلية والانفعالية [illegible] فيقع الحركة في المقولتين
نعم يقع في الكم باعتبارين [illegible] وذكر [illegible]
الاقسام [illegible] اشارة الى [illegible] وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدا بالكم والحركة في الكم باعتبارين [illegible]
التخلخل والتكاثف [illegible] النمو والذبول واما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه جزء والتكاثف فهو ان ينقص
مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويتداخلها
جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما يداخلها من الجسم

القريب كما في القطن المنفوش بعد نفشه وهيهنا ان من مقولة الكم في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف
على غلظه وهي من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة
والهيولى لا مقدار لها في ذاتها فنسبتها الى المقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان تنتقل
من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وهو انما يتم اذا كان على
لا انه مبني على … بل يحقق تبوارد على الصورة المقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل
الجسم بسيطا وانه متصل في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينفك عنه وهذا هو
ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يباين … من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا
قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى
ولانه اذا كان بسيطا كان الكل والجزء متساويين في الطبيعة والحقيقة فيجوز ان يتصف كل منهما بمقدار الاخر ما لم
يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه
جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل
نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم امتناعه لم لا يجوز ان ينتقل
الجسم عن مقداره يكون لاني انه … ان يكون للعنصر حد معين لا يمكن … كما جاز على القول بالهيولى
ان يكون لكل من المقادير لا … وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع
في بعض لمانع اقول اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان … اختصاصه بمقدار معين والمقصود
بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار
المخصوص هي الصورة الجسمية ويكون اجزاء من الجسم على هذا المقدار فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غير ما اقتضاه وجزؤه
لا يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار وصورة اخرى … لانا نقول الهيولى … ما لم يكن متحصلة
بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليها صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقالها الى مقدار اخر كما سبق
آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول القارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا

اصلا فاذا مصت مصا شديدا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتخلل بينهما هواء من خارج ثم كبت
على الماء دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة الفم فيجعل فيها الورد وماء الورد … الدخول بخلاف
… المص … بعض الهواء وبقي … ذلك البعض الخارج … لا استحالة على راي الجمهور لان المص
اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا اكثر من حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اذا وجد ذلك الهواء المتخلخل
البرد الوارد … التكاثف فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه الماء ضرورة امتناع
الخلاء والثاني ان الاناء اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت … بعد كل ان الماء ازداد حجمه
بحيث لا يسعه الاناء فيتصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا انقلب ماء عاد الى حجمه الاول ولما انه لم
يكن انفصل منه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء اليه … حين عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال
ثم ازداد بلا اتصال وبما ذكر … ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للحيوان … النمو في جميع الاقطار على نسبة طبيعية
بخلاف السمن والورم والذبول بعكس النمو وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على
نسبة طبيعية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندنا فان الاجزاء الاصلية والزائدة
في المغتذي باقية كما كانت واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم … الحركة … كالكيف … حركة
في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها بسبب النمو على ما كانت عليه قبله ضرورة دخول الاجزاء الزائدة
… وتشبهها بها ونقص مقدارها بسبب الذبول عما كانت عليه قبله … وقال بعض الفضلاء ان
كان انضمام الزائدة بعد اتصالها بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول
ما قاله الامام والحكم بانه اعد النمو والذبول من الحركات الكمية … ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول فيه
ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع
من تلك المقولة الى صنف اخر منها او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد منه ولا شك ان تجدد افراد مقولة
على شيء واحد بعينه ولا شك ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو يعرض
لما … المقدار الكبير انما عرض … المقدار الصغير … لم ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما الصغير في
كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء … المقدار الكبير … من محل المقدار الكبير في …

النمو والذبول فلم يتوارد الصور على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا انفصال

الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه في صورة المط لان مجموع الزائدة والاصلية

غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن

والهزال فان شيئا منهما ليس من قبيل الحركة في الكم عنده والحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير

المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدء النمو الى منتهاه شخص واحد بعينه

لا تعدد لشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدء الذبول الى منتهاه شخص واحد بعينه لا تبدل

لشخصه بانفصال ما ينفصل عنه فان زيد الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا

مضاعفة لما كانت حال الطفولية وكذا زيد الشاب بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر

عشر ما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف

لو يستلزم الحركة في الكيف بطلان الكمون والبروز وتكذيب الحس لما ان [illegible] اثبات الحركة في الكيف ومن يتحقق

تستلزم ذلك ولا يستلزم ما ذكر بوجه فان الحس في زمان الماء البارد يغيره حارا بالتدريج وبالعكس والحق انه

اثبات صورة الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان الكيفيات قد تتغير من نوع الى نوع وبعينها النوعية و

الثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي لم يتعرض احد منهما لبيان الامر الثاني بل اقتصروا فيه بالحس من انتقال الماء من

البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة

كذلك قال الامام لا نسلم ذلك وجاز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات متتالية في ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس

بتفاصيلها لكن الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متتالية فلا

يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطال لهما

في مباحث المزاج والمصنف رحمه الله تعالى ابطل مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان

الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية لاحسسنا بها لانه يجب ان تحس بها على ظاهره بل لوجب ادراك الحرارة وتحقق

في ظاهره حيث وطلاهما بالطلاق بالحس وفي الاين والوضع ظاهر ايضا وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر في الاين

فلكونه معلوما بالضرورة بمدركها بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة ولا حركة له في الاين بما سنبين واما سعل

سعل بالتدريج من اجزاء الى امور خارجة اما هي هو فحركة الفلك الاعظم او ما فيه ومحوره ثابت مكانه غير متبدل (الحقيقة)

الحاصلة بسبب تغير النسبة وهو الوضع والحاصل ان الحركة في الوضع لا يتغير من وضع الى وضع على التدريج من تبدل

المكان فان قيل لما كان الجزء حركة من مكان يتحرك الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلت لو سلم انه يتحرك الاجزاء بالفعل فحركة

الكل لا الجزء كما يستلزم حركة مجموع الاجزاء على ان ما ذكر الا يجري في الفلك الاعظم عندهم الا انه ليس له مكان بناء على ان المكان

هو السطح الباطن من الحاوي ومن ولا حاوي له وفي نظر ما ذكر اقسامه بحسب وحدة المقولة والاتصال بالقابل واختلاف المتقابلين

والمنسوب اليه بمعنى الاختلاف الاختلاف وبمعنى الاولين للمتقابلين ولا بد من التفاوت بين المتقابلين وكذا في الالفاظ

اختلاف الحركة قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتي به ما قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد

وقد يوصف بالانقسام فينبغي هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان

تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الغاية يختلف باختلافها بما تتعلق الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية

بمنزلة ذلك اذا اتحد المبدء والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع واختلف المحرك او المتحرك او الزمان نوعا

لا يختلف الحركة لان تنوع المعروض كذا والمحيط لا يوجب تنوع العوارض والسببيات يتكون ذلك نوعا فالحركة في نوعين

مختلفين الماهية لان تكون الفرس وحصوله عن مؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان الاثر للاختلاف بالقسر

والطبع والارادة في الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الطارئة فلا يتصور

اختلاف الماهية ولو فرض فلا اختلاف في نوع الحركة لان المتحرك واحد والحركة والتحرك [illegible] الحركة واختلاف العارض لا يوجب

اختلاف المعروض ضعيف لان وحدة الزمان تعتبر في الحركة التي يحصل الزمان عارضا لها في تحركها اما هي حركة الفلك الاعظم

واذا اختلف المبدء والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا ان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص كما في الاين فان الحركة

الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فالحركة من البياض الى السواد على سبيل التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من

السواد الى البياض على التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدء والمنتهى نوعا بل شخصا

كالحركة من السواد الى البياض على الترتيب الاخضر ثم الاصفر ثم البياض ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين

والمنسوب اليه بمعنى الاختلاف واراد بالمتقابلين المبدء والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها

يعني ان الحركتين بالنوع بسبب اي واحدة من الامور الثلثة جهتها نوعا اطلاقهما بالنوع بسبب اختلاف هذه

الامور الثلثة يعني انه تنوعها انما يعتبر باتحاد هذه الثلثة يعني انواعها واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور
الثلثة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير
حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى النقطة الاخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة
غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا اشكال في انه وحدتها فيما يعني وحدة الشيء فيه يستلزم وحدة
ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا لم يكتف بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها الوحدة باعتبار
وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي تقع الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة
الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما
وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة
والا فيجوز ان يتحقق في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية
ومع اتحاد الجنس ايضا لا يجب ذلك لجواز النمو والتحلل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا
عبرة بها لكون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك اذا وصل الى آخر حركته والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية
متصلة اتصال المسافة والتغير في تلك الحركة بسبب الاشتداد فيها بعضها مستند بعضها الى محرك والبعض
الى محرك آخر والكثرة فيها بالفعل والفصل بسبب اختلاف الاستناد الاثر انما لها كثرة مع اتصالها في نفسها بالعرض
لها اذا كانت وحدتها بحسب الشروق والغروب والمسامتة وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني
ان يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر
واحد بالشخص وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها
الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي لا يتصور فيه الاتصال فلا يتصور حركة واحدة بالشخص
ومستندة الى محركين اقول قد مر ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل
على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج على ما اوردنا عليه من الاعتراض على انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه ان المراد
بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر

بالشخص
من الامام في الشق الثاني انه لا تعدد في محركين الا ان الحركة مجموع الحركتين لا الحركتين والحركتان فيكون الحركة متعددة او مجموع الحركتين واحدا
ولو واحد من المحركين جزء من هذه الحركة الواحدة فهو واحد بالشخص بلا اشتباه والصواب ان يعلل هذا الغلط بان مجرد اوحدا
بالشخص مثلا اذا الحركة بالقسر في مسافة معينة من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه
باختلاف محركه زيدا وعمرا وغيرهما وهذا كله معلوم بالضرورة والبرهان وذلك لانه اشتداد الى الموضع الاول في الشخص
الاول وكذا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء او على سبيل البدل
ونحن بينا في بحث انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد
الحركات فليس لتضاد المحرك لانه لا يجب الاتضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع
تماثل المحركين كحركة الماء والبارد مثل الماء والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة حجر من العلو
الى السفل وبالعكس ومن البياض الى السواد وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس ومن موضع الى موضع آخر
مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المتحرك لانه قد يقع تضاد الحركتين كما في الحركة القاسرة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية
للتضاد فيه وتضادهما مع وحدة المتحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر والطبع والزمان لانه لا يتصور
فيه تضاد لان الاستصور فيه التوارد على موضوع واحد لا على سبيل الاجتماع فظاهر لانه يقتضي الزمان والاستصور للزمان
زمان والاتحاد فيما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض مع اتحاد الطرفين
اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المعلول واحدا وعلله متعددة فتحقق هذا المعلول بحسب كل واحد من
هذه العلل يحقق المعلول في صورة بدون تلك العلة الا بدل جاء عن علته يكون تحققه في تلك الصورة بعلة
اخرى وبما ذكرنا ظهر ان ما قيل ان تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت
متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا في ما قيل ان تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين
للصاعدة والهابطة الصادرتين عن محرك واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وانما
المقام لان يقولوا تضاد الاولين للتضاد اعني تضاد المبدأ والمنتهى يقتضي تضاد الحركة ونفسه وقد
يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما
في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد لان احدهما غاية القرب من المركز

والبعد عن المحيط والاقرب بالعكس وكذا المنتهى فانه قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف [اوجب]

تضادها عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد لعله مراد من ان ذلك لمجرده وعلى الاطلاق لا [يوجب]

تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق احد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا نتيجة

وههنا قد صدق لتضاد الطرفين احد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان

يمتنع اجتماعهما في زمان واحد في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف الا ان الامام قال ينبغي تضاد الحركة بتضاد المبدا والمنتهى من حيث

وصف المبدائية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذي للحركة انما هو بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لولا [عروض]

الوصفين لكونهما مبدا ومنتهى لما تعلق بهما الحركة فلما تعلق بهما وجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه

ثبوت هذين العارضين اعني وصف المبدائية والمنتهائية للذاتين انما فرض وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين

العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد عن المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان

لكون الحركتين متضادتين اقول لعله اراد ان ثبوت هذين العارضين للذاتين انما هو عند وجود الحركتين فكذا تضادهما

ايضا متأخرين عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للاخر فان قيل المضاد بين

الحركتين المستقيمتين [illegible] الاول [illegible] قد صرحوا بان تضاد الحركات المستقيمة الا

بين الصاعدة والهابطة واما التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذ لا ان احدهما [illegible] منتهى

للاخرى وبالعكس بل لا يجري التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرائط المذكورة اعني اذا كان احدهما [illegible]

منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين

المستديرتين اقول [illegible] ما ذكروا [illegible] غاية الخلاف بين الضدين فلو لا اعتبر غاية الخلاف بين

المستديرة وكذا بين المستديرتين وقد ذكر [illegible] الكيفيات المختصة بالكم [illegible]

فان قيل على هذا التحقيق التضاد في الحركات الاينية لا بين الصعود عن المركز الى المحيط والهبوط من المحيط

الى المركز [illegible] لا يتحقق [illegible] التضاد من غاية الخلاف والتباعد [illegible] بالحركتين

المحيط علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا نقل تضاد الحركات [illegible] وما اليه [illegible]

الحصول [illegible] المركز والمحيط

المحيط وهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام

المبدأ والمنتهى بل بحسب انقسام [illegible] فان الحركة ليست كما بالذات [illegible] بل بالعرض لها الكم بالعرض بسبب

انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كمان بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام والمبدأ والمنتهى

وكذا [illegible] انطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق [illegible] كما بالذات حتى

يكون المنطبق كما بالعرض فليس الا بعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة [illegible]

ان يقبل [illegible] المتحرك من حيث انه محل الحركة انقسام المحل يوجب

الانقسام [illegible] لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان [illegible] الجسم [illegible]

[illegible] افلاطون [illegible] النقل التدريجي المسمى بالحركة [illegible] ازدياده

فانه يسمى مثل هذا الانقسام للحركة بانقسام المتحرك [illegible] واما الانقسام [illegible] الكلي [illegible]

[illegible] الاجزاء [illegible] بحيث يحصل منه النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان

وتعرض لها بحسبه تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة والاختلاف بها الماهية لا يجعل الحركة [illegible]

ومن [illegible] الكيفيات او الاوضاع [illegible] مسافة [illegible]

[illegible] تشتد [illegible] سريعة وتضعف [illegible] بطوا [illegible] السرعة [illegible]

[illegible] الحركة المسافة [illegible] الزمان [illegible] المسافة الاطول [illegible] الزمان [illegible]

[illegible] الحركة المسافة [illegible] الزمان الاطول او المسافة الاقصر [illegible] الزمان [illegible] والاختلاف

ما [illegible] الحركة بسبب [illegible] في السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء [illegible] والضعف [illegible] من [illegible]

[illegible] السرعة والبطوء [illegible] الحركة سريعة [illegible] البطوء وبطيئة [illegible]

السرعة [illegible] السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ [illegible] البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع [illegible]

[illegible] لان الحركة لا يكون بدون زمان ومسافة [illegible] المقولات الاربع [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] بالنسبة الى ما [illegible] المسافة [illegible] الزمان بطيئة وبالنسبة الى [illegible]

في كل الزمان نصف [illegible] المسافة سريعة [illegible] الزمان والمسافة [illegible] الحركة [illegible]

منه وان لم ان في بلا لقسمة بحسب الفرض وقد تحقق بحسبه كل الزمان سريعة بلا بطوء وبحسب بكل المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان كل السريعة بطيئة بالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء اما عند الى ذهبة سريعة جدا او الواحدة لا لتخلل السكنات والا لما احس بلا تفصل بالمقابل وذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نقول ذلك وانها انما المص من مذهب الفلاسفة وفي دلائل ان سبب البطوء تخلل السكنات ما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والثاني باطل بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة من حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار بخمسين فرسخا الى الحركة المفروضة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره والمسكن انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة بسكنات تزيد عليها بالف الف مرة والتنبيه الامر كذلك لان انا نعلم حركته سريعة في الغاية ولا مر به شباهم يتخلل السكنات وقالت الحكماء سبب البطوء الى نفسه الى ذهنية والواحلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل والاخير يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء معه فيضا الاثر وما عاسنه ودماني ذهنية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية الحسب كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السببان بطوئها لقل الارادة كما في رمي الحجر وحركة الحيد برفق والاصل انه في الكرات الرابطة والانعطاف لوجود زمان بين الى المسافتين وذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان الحركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه ويتوسطها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره ويتوسطها بذات الزاوية اذ لا بد من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا يذهب الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او ينعطف على سمت اخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين حالتي المستقيمتين وبعضهم

ومنعه جمهور الحكماء لانه من الكلي ووافقهم المتكلمين من المعتزلة اما المثبتون فلهم من الفريقين في اثبات طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى اي الى الحد الذي هو منتهى المسافة المحددة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه حد ان الوصول اليه اي الى ذلك لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما انقسام الوصول به ثابتا فيه تمام ان للوصول علة هي الميل فهو يستدعي ان يكون مع العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة بحسب وجوده حال وجود المعلول لم ان اللاوصول ايضا في آن ضرورة فاذا زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وآن ميل اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميلين الى جهة الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا لما فرض وحمله لا لاجل خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة بما انه علة الوصول لا يكون كل هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هو هنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له اي للحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول لجعلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير هذا الجواب بحيث يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان نقول الوصول آني وكذا اللاوصول لما بينا آنفا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه يلزم على ما ذكرتم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة كانت او في اجسام مفصوصة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل بان لا نسلم ان اللاوصول آني فلو لضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فلنا لم لا يجوز ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لا من حيث يحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوالها امتداد زماني اذ لا يحصل الابعد الحركة فان امر الحسين اذا تحرك وماس الانطباق وعلى الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الابعد ان يتحرك احدهما والحركة لا تحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه وقال الجبائي لا شك ان الحصى والمجتذبة الحجر المتحرك قسرا لطلب الاحساس اللازم فيقتضي الاحصى والمجتذبة الحجر و بتصعيد مصادمات الحصى المخروق ضرورة في الضعف الى ان يغلب مقصورة اللازم الحالب بنزول الحجر ولا شك ان نسلبه على المجتذب اما يكون بعد المقاومة لانه بينهما اذ لا يغلب المغلوب

من المقولية الا ان العالية دفعة من حيث يحصل تعادل وعند التعادل تحت السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح ان لم يسكن
فلما تعين احدهما بالاضعف والاقوى او بالاسفل والاعلى مع تعادلهما وتوجههما فيكون كالمحضا والجواب انه لو سلم
لزوم التعادل فلم لا يكون في آن الوصول لا في آن زمان بين آن الوصول والرجوع فيكون الجسم ساكنا حيا ما هو الموضع
على انه يشير الى ما في المحركات الارادية الصادرة من الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلظل
مع الفريقين لتضاد انظاره طريق تحقق المطالب اذ صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط
الجبل ساقطا في الجو بحيث يلتصق سطحاهما ويلزم ان يتبدل الخردلة راجعة وجب وقوف الخردلة ليتوسط
السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وكل ما وجب وقوف الجبل لتضادهما فلا امتناع التداخل بين الاجسام
واللازم ضرورة البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بصدمة الخردلة واجيب بان الحركة لو لاصطدام
الجبل والانحرف الصورة المفروضة بل يرجع بحركة فاذا وصل اليها رجعت ووقفت ثم رجعت قبل الوصول الى
الجبل فلم لا يفرض تحقق وقوف بسكون الذي هو وقوف الجبل وقال المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه
الاعلى والاولى فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا اولوية للحركة والسكون الا الاعلى والجواب ان
تعادل الاعلى ... يوجب السكون والسكون حفظ النسب فهو ضد تقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع
السكون مقابل للحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الى اجسام اخر الجسم الى الجهات والذوات
الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير
تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من
غير تبدل الوضع آخر فهو بهذا المعنى وجود محض ضد الحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد
تكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون
هو الاستقرار في ما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وتقيد
عما من شانه خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه والا كان هذا هو
تضاد هما معا نفس ادعاء مشهور بان اهل المعقول يقولون بتقابل الحركتين وتضاد بتضاد ما فيه السكون فربما يعرض
له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان السكون

فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة ومن هنا لا نعلم التضاد بين الاكتفاء في محل واحد فضلا ان يستقر
زمانا اقول لعله الحاج ان اريد بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا اعتبار في ان
الحركة جسمية تقتضي الضدين فانه لا يمكن ان لا يتحرك بالحرارة والا عن البرودة من السكون طبيعي وقسري وارادي كالحركة
التي حصول الجسم في الخير بمعنى تحقق الثبات مقابل الحركة والسكون لكن اصطلح عليه المتكلمون فقسموا بالطبيعي وقسري وارادي وبان
مبدأ امر ان كان خارجا على ذات المتحرك فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد والشعور فارادي والا فهو طبيعي وطبيعي الحركة
انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير في الذات والطبيعة ثابتة في ذاته وغير التغيرات الا بكلية
مقتضى الثبات بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك بغير طبيعي لغيره والجسم اليه فيقف امر
الطبيعة لجسم الى الامر الطبيعي لا انتقال الحركة عن الحال الغير الطبيعي كحصول الجسم في مكان بالحركة فانه لو كان في مكانه
الطبيعي لم يحصل الحركة فيقف الجسم عن الحركة عنده رقة والا لكانت الطبيعة رادة الجسم الى الامر الطبيعي بعد تحصيله
فلا يكون الحركة الطبيعية ورنة لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع المردود الى الامر الطبيعي
الامر الغير الطبيعي بالحركة فلكل الحركة الطبيعية فهو تسترجع برا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية والشي من
الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض فيها يكون مطلوبة بالحركة مهروبا عنها بتلك الحركة ومثل هذا لا يكون مطلوبا
بالطبع مهروبا بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بانه لم يطلب نقطة وصلت في الحركة المستقيمة انما وان كانت مطلوبة بالطبع
ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بالحركة الواحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي هي بطلب الوصول اليها بالطبع
وقسريا مستندة الى القوة مستفادة في ابتداء الضعف يعني ان الحركة القسرية مستندة الى القوة في المحرك مستفادة
من مبدأ خارجي تكون القوة في ابتداء الضعف فلا تزال تضعف لتضاد مانعات الجسم المحروق بالحركة الا ان يصير مغلوبة
فتستولي الطبيعة بعد ذلك بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف
الحركة الطبيعية فانها مستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة ومعنا اليها التركيب الحركة فانه
انما ينحصر في السكون تركيب وانما يعرض للبساطة والتركيب الحركة فانه قيل السكون المستقر على الارض مركب
من الطبيعي والارادي يتعلق الا بانه هو واحد وانما يتلازم الفرض على تلك والتحقيق انه الطبيعة فقط واثر الارادة تركب

اراد به ان الحركة في ان لها من الطبيعة والارادة والقسر انما هي ميل ما بعلة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وعند الاتفاق

الحركة فانها الحالة تقبل الشدة والضعف حاصل باجتماع حاصلين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهر انها

ليست من الحركة في شيء واما الموجود هنا هو اشتداد والحركة قد يكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم حقيقة

وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل في امر يقارنه لكن الطبيعي على حركته وكل المتقارنين عند … مسافة

مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون في باله … عرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون في باله

كالعرض الحال في الجسم والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات

وبالعرض جميعا قيل الحركة المركبة لا تتصور الا في متحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين

اقول الموهوم ودليل الظاهر … اما الموهوم فلان الحركة المركبة قد تتصور في المتحرك بالقسر كالحجر المرمي الى سمت

مركز العالم فيتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت

اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت آخر وهو طبيعي الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة

من السمتين اعني سمتا ارادي اليه وسمتا طبيعي هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة

ذاتية من السمت الاسفل المركزية والاعلى الجنس والانواع … اصطلح المتكلمون ان الحصول في الحيز

الذي هو جنس الانواع الاربعة بل هو معلل بمعنى غير الاعتياد … مذهب ابو هاشم واتباعه الا انه يوجب معنى آخر

معلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهموا بهما ان المعنى الكون وهو

الثانية في شان المعنى الى ابطال … النوع … والاعلى الجنس الى الحصول في الحيز والانواع … الحركة والسكون …

الدور وهو الثانية … لان الثانية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز

والانواع بها لزم الدور **الخامس** متى وهو النسبة الى الزمان اي … من المقولات النسبية متى وهو نسبة ما وطرفه هم

للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه … ما يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان وسيأتي … يعني

ثم المتى اما حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه كالكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو …

كالكسوف في يوم كذا او شهر كذا لا ان الحقيقي الذي يجوز فيه الاشتراك … بما لكونه في زمان

معين بخلاف الاين وهو … متى نسبة الشيء الى الزمان اشارة الى … الزمان … الزمان مقدار الحركة

الحركة من حيث التقدم والتأخر والعارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة بالجملة انما تنقسم الى متقدم

ومتأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة فيكون المتقدم من الحركة

لا يوجد مع المتأخر منها كما لا يوجد المتقدم من المسافة مع المتأخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصية لحقها من

جهة ما هي الحركة ليست من جهة ما هي لها المسافة فالحركة مقدار سببية ينقسم الى المتقدم والمتأخر والزمان

عند المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان عند التقدم والتأخر العارضين للاجزاء الزمان ليس باعتبار

الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غير ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف عليها سيجيء مبحث

التقدم وانما عرضنا المقولة بالذات المتغيرات وبالعرض لعوارضها … مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات

كالاجسام كالحركة وما معها من الامور وتعرض لعوارض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان نفي التغير يعني الانقراض بمعنى

الا باعتبار جهات متغيرة كالاجسام وما لم يكن … عوارض المتغيرات لها بالعرض اما متى والا … وجود معروضها

… اما الاعتبار وجود معروضه المتغيرات … الا الزمان … معروضها المتغيرات متقدم على المتغيرات

ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون

معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور

والطرف يعني الآن فانه المقطع يعني ان القطع ليس جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وهو كل لا ينقسم مشترك

بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد … المشترك بين الكميات المتصلة ليس جزءا لها والا لما امكن تقسيمها

الى ما لا ينقسم على التنصيف يكون منصفا والتثليث يكون … عدمه في الزمان فيجوز

معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان بعض الآن اما تدريجي الوجود … الاول يلزم … الآن زمانيا لا آنا لان

اذ الانقسام … يكون … فيكون زمانيا … بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان

يكون الآن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما

وهو … تتالي الآنات المستلزم تركب الزمان … وتقرير الجواب انه … بيانا ان الحصول التدريجي

حصوله … الوجود … الحركة المستمرة … في الآن اصلا … التدريجي … لا يكون

حصوله في طرف الزمان اعني الآن الا في الزمان كالوصول الى الحركة … المبدأ والمنتهى …

يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعاً او حصول في الآن والزمان معاً كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زماناً
وكالمصير [illegible] في آن [illegible] الآن [illegible] يتحقق في زمان بعد كل الآن دون الآخر واما ان يكون حصوله في الزمان لا
بمعنى الانطباق وغيره بل على وجه يوجد على آن يعرضه في كل الزمان مثل كون الشيء متحركاً فانه معه لا يصدق على الشيء في طرف
الزمان الا الحركة زمانية بل يصدق على كل جزء على آن يعرضه من آنات زمان حركته وهذا القسم اوسط بين الحركة [illegible]
الوجود هو القسم الاول وبين الوضع الذي هو مساو للوجه بين المذكورين فقط بين الحصول في الزمان لا تجزية التدريجي
فعدم الآن في الزمان الذي يعرف بمعنى الانطباق فيلزم انقسام الآن وكونه زماناً بل بمعنى انه لا يوجد في كل الزمان ان الآن وكل
عدم عقيبه الآن طرف له كل الزمان بل عدم في جميع كل الزمان والاخرون فيه قبل الطلاع ضرورة عدم الآن وهو آتي مع
القول الانقطاع الاول بقال له ان هو جزء الزمان والآن يوجد في احدهما واما معها فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم [illegible] في
الزمان لو كان موجوداً في الزمان الماضي كل الزمان انه هو موجود في زمان آخر وهكذا فيتسع [illegible] الآن لو كان موجوداً
في الآن الثاني وكل الآن ايضاً موجود في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فالقول بوجود الآن في آن آخر في متصل آن
غير متصل ان وجوده ولو سلم فلا يلزم عدم الآن في آن فقوله الآن الآن اذا انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد وقطعاً وفي القول
الآن شيئاً فشيئاً انما يعقل فيما يكون له انقسام وامتداد وهي الوجود فيه والنزاع فيه والسند ما مر آنفاً وحدوث
العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو كل موجود سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان
من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اما الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين
نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى البعض ونسبة تقع بين اجزائه واشياء اخر خارجة عنه او داخلة
فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت
ولهذا يصير الانعكاس وضعاً آخر وفيه تسامح فان القيام والانعكاس وجوديان متقابلان على موضوع
واحد بينهما غاية الخلاف وشرطه وضعف لان الشيء قد يكون بمعنى انتصاباً او انحناء من غيره والوضع قد يطلق
على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون
الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك الملك ويسمى الجدة ايضاً نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب
الى ما يحيط به احاطة تامة وينتقل بانتقاله [illegible] لنسبته معناه المصدر به ما يترتب عليه من الهيئة

من الهيئة وتكون ذاتياً كهيئة الهرة الى اهابها او عرضياً كهيئة الاب الى ابنه فيقصد الثامن وان
يفعل وان ينفعل والكيف يتسخن ما دام يسخن والاخير التاسع يعني ان التاسع من المقولات التسع هو ان يفعل وهو
تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كحال المسخن ما دام يسخن والعاشر معناه ان ينفعل وهو تأثر الشيء
عن غيره كذلك كحال المتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام من المحققين منهم الى ان ثبوتهما في
العقل لا في الخارج اذ لو وجدا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هنالك تأثير وتأثر ويلزم
التسلسل والجواب انه لا يلزم ان يكون للتأثير تأثير اي دخل في الابداع الذي لا ينفصل الزمان من قبيل ان ينفعل ولما كان
وحصول معنى الوضع من قبيل ان ينفعل والسكون كذلك بل ذلك من الانفعال يقتضي المنفعل عن حاله الى الاشتغال والانحصار
في الحال [illegible] ان ينفعل [illegible] ان ينفعل في الآن [illegible] ان ينفعل على الانفعال
الفعل [illegible] لان الحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة مما كان توجهاً الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك
غير مستقر من حيث هو كذلك والفعل ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك والله اعلم بالصواب واليه المرجع
المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده
الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل [illegible] على وجود الواجب تعالى بانه لا شك
في وجود موجود فان كان واجباً ثبت المطلوب وان كان ممكناً فله مؤثر موجود بالضرورة وسلسلة الحاجة اليه فلما كان يلزم
الدور والتسلسل وينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
ذهب المتكلمون الى ان تأثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب
الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان الملازمة
ان تأثيره تعالى في وجود العالم لو كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف
عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضاً على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما باطل على زعم المصنف [illegible] ابطال التسلسل والقول بالتسلسل غير معقول لنا اشارة الى الجواب
اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان يقال لم لا يجوز [illegible] الدليل الاصح الا لا يكون المؤثر في العالم موجباً ولا يقتضي
ان يكون واجب الوجود موجباً فانه لا يكون الواجب لذاته [illegible] على سبيل الايجاب موجوداً قديماً فادر

ودكون القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان نقول معنى القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم
والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت [illegible] ان جميع ما سوى الله
تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وما هو ارضها وما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات اطلق القول بحدوث
العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عدمها ايضا فالاولى ما ذكره في الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما
العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مزيفة فلا يمتنع ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق
الايجاب جوهرا مجردا [illegible] والاجسام قديما فاذا لا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت
بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة الفلاسفة فقال تقرير الدليل الاول ان القدرة هي التي يصح
صحة الفعل والترك [illegible] لانه يقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لانه لو
عن الصدور فقط لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر وامتنع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع
وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ولا يكفي عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين لامكان صدور الاثر باعتبار
القدرة وحدها مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها [illegible] ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه [illegible] ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويرجح الفعل وان يترك
بان يريد الترك او لا يريد الفعل ويرجح الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجب صدور
الاثر بالنظر الى جميع الشرائط التي من جملتها الارادة الى القدرة فلنا ثم لكن لا ينافي امكان صدور الاثر بالنظر
الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فلنا ثم تقرير الدليل
الثاني ان القدرة هي التي يتمكن بها على فعل وترك اما حال وجود الاثر [illegible] وجوده فلا تمكن من الترك واما حال عدمه
فيجب عدمه فلا تمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله لا يمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني
نختار ان التمكن في عدم الاثر [illegible] عن التمكن من الفعل في ثاني الحال ولا ينافيه العدم في الحال بل يجامعه وتقرير الدليل
الثالث ان القادر لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن
اللازم باطل لان العدم الاصلي [illegible] لا شيء من الاثر [illegible] القادر [illegible] نفي محض لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة
والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله [illegible] العدم

يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعموم الفعل ليس [illegible] للقدرة وعمومية العلة [illegible] بالصفة
يعني انه عموم صلة القدرة [illegible] صفة القدرة اذ قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة
في جميع الممكنات في القدرة عامة في جميعها لان علة المقدورية عامة في جميعها فلانه علة الامكان وهو وصف مشترك بين
جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لله تعالى اقول لا نسلم ان الامكان علة للمقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر ظاهر
المؤثر اعم من موجب او قادر ولو سلم فلا نسلم ان ما هو مقدور [illegible] مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية
بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة
الباري تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته اليه وان المصحح
للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت
قدرته على البعض ثبت على الكل وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض
لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص [illegible] فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
من ان المعدوم [illegible] والاصورة [illegible] ولا لم يمتنع اختصاص البعض بالمقدورية [illegible] كما قيل [illegible]
فعلى [illegible] الاحتمال [illegible] خصوصية بعض المعدومات [illegible] ما نقص من تعلق القدرة به [illegible]
الكل [illegible] حدوث [illegible] دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء [illegible]
في هذا الاصل هو اعظم الاصول الاسلامية فرق [illegible] الثنوية [illegible] العالم خيرا كثيرا او شرا كثيرا وان الواحد
لا يكون خيرا وشريرا [illegible] على [illegible] والمانوية والديصانية منهم [illegible] الخير هو النور و[illegible] الشر هو
الظلمة [illegible] الاله [illegible] اليه [illegible] اراد [illegible] المتعارف [illegible]
قالوا [illegible] جميع الخير والمجوس منهم [illegible] الخير هو يزدان و[illegible] الشر هو اهرمن ويعنون
به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا [illegible] من يغلب خيره على شره [illegible]
من يغلب شره على خيره [illegible] ذكر [illegible] والاحتجاج [illegible] الاستناد [illegible]
[illegible] العلم والاختيار [illegible] جمهور العقلاء [illegible] المشهور [illegible] المتكلمين [illegible]
[illegible] المتكلمين [illegible] تعالى [illegible]

ولو من له ادنى تمييز حاكم بانها كثيرة بالضرورة وتنبيه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة

واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم ولما كان الصغرى ظاهرة ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض

والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام

ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد به علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان

والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالاتقان والاحكام والاتقان

من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مترتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا ومشتملة على المنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور

ما هو فوقه منه واصلح فممنوع انما ثبت ذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد الاحكام والاتقان من بعض الوجوه

فحصل في الآثار الموثرات من غير العقلاء ايضا … فانه … … قلنا المراد … الافعال والآثار

على اللطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال والاشتمال بالغرض …

من الخلق … بان يكون … ما هو اكمل … لا يصدر … او اكثر … وحقق الفرق

على … العقلاء … فقد صدر عن الحيوانات العجم افعال متقنة … ترتيب … كما للنحل … كثير

من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور … اثبت … اولى العلم … لو سلم

ان موجد هذه الآثار … الحيوانات … فلم لا يجوز ان يكون غيره … بان يجعله الله تعالى …

… الفعل … بالقصد والاختيار … …

الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك بكونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق

بارسال الرسل وانزال الكتب موقوف على التصديق بالعلم والقدرة … وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت

صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والقرآن … ذلك

صفة الكلام … الايمان واما دليل الكلام … في الاول … البارئ تعالى … الكلام فيه مستقصى

والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا ثبت انه عالم بما سواه … اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل

… لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ الجميع ما سواه اما بالواسطة او بدونها والعلم

بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين … آخر

الآخر وما ذكرتم هو حضوره فلا يجوز ان الشيء حاضرا لنفسه كما يشترط ذلك في العلم الحصولي … …

ولو سلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول … هذا الوجه الاخير … عالم بجميع

الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم … بالنسبة الى جميع الموجودات

والمثبت انه عالم … الجواب … ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون

الا بين شيئين متغايرين … بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه … والجواب منع كون العلم نسبة

محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات … فان قيل … الصفة … نسبة

بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكون … قلنا … نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم

… واما النسبة بين العالم والمعلوم … النسبة … بالعرض …

كون العالم نسبة محضة بين العالم والمعلوم … النسبة … والتغاير

اعتباري … …

ومنهم … من قال انه تعالى لا يعلم غيره … لان العلم صورة مساوية

للمعلوم … العالم … صور الاشياء المختلفة … بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات …

من كل وجه والجواب … صور الاشياء … حصول الاشياء …

… صور الاشياء

ضرورة … في الشيء … بصورة … …

المعقولات … العالم صور … المعلومات … نسبة الحصول … من نسبة الصور

المعقولة … حصول الاشياء … حصول … بالوجوب وحصول الصور المعقولة

… الجزئيات المتغيرة …

المتغيرة … …

… يوجب التغير … …

والجواب منع لزوم التغير … بل التغير … الاضافات … لان العلم … اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات

اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل
في مفهوم اعتباري وهو جائز واليه اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء انه تعالى ليس علمه زمانيا
اي واقعا في زمان كعلمنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص عن حدث منها في كل الزمان
فانه واقع في الآن وما حدث قبله او بعده فانه واقع في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بشيء منها اصلا
فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات تعارض للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء معين منه اذ الحال معناه
زمان كالحاضر هذا او الماضي زمان قبل زمان نحن فيه والمستقبل زمان هو بعد زمان نحن فيه فحكم هذا الحكم على علمه تعالى بالحوادث
وعلمه تعالى محيط بالدهر وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لكن بيانه
عالم منذ الازل بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها
في المستقبل بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما
لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن
هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان بالقياس اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع
الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي
حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء
وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي اذ لا يتميز بعضها عن بعض مع انه عالم محيط بجميع الجزئيات واحكامها كونه
خصوصياتها كونها معلقة بما من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما
توهموه من ان الجزئيات انما تدرك بالآت جسمانية وجوابه ان ادراك المنفعل انما
انما آلة جسمانية اذا كان الادراك حصول الصورة اما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فلا يلزم
الصورة فلا حاجة الى الآلة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان تكون الحوادث ممكنة واجبة معا
والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد
فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول

فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير
والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين والحل فائدة انه تعالى مريد بالضرورة اتفق جمهور العقلاء
على انه تعالى مريد واختلفوا في معنى كونه مريدا فذهب جمهور المتكلمين الى انه صفة توجب تخصيص العلم والقدرة وقال الكعبي وابو الحسين
البصري من المعتزلة انه علمه بما في الفعل من المصلحة وقال [illegible] يقتضي تخصيص بعض الممكنات
بالايجاد في وقت بل على الارادة وليست زائدة على الداعي والاثر المستند الى الشيء وهو الارادة يعني ان تخصيص بعض الممكنات
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص
لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع الترجيح بلا مرجح الواجب في حقه الامر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
ووجب ان تكون مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب النظام والجاحظ ومن تبعهما من المعتزلة
الحسين والمتاخرين [illegible] ان كونه تعالى مريدا علمه بالنفع ويسمى الداعي [illegible]
على الارادة [illegible] الاثر [illegible] القدماء [illegible]
الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر ابدا [illegible] بالادراك والفعل
على انه تعالى سميع بصير ولم يكونا صفتين زائدتين وهو معلوم بالضرورة من دين النبي والقرآن والحديث مملو
بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله واجمعت الامة عليه [illegible] بالضرورة الدينية
وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي والحي يصح ان يكون سميعا بصيرا ومن الكمالات ثبت له بالفعل
لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال [illegible]
[illegible] يقتضي صحة السمع والبصر [illegible] السبر والتقسيم [illegible]
لا يتصف بقبول السمع والبصر [illegible] السمع
والبصر [illegible] والاولى
الله تعالى [illegible] الاجماع [illegible] الادلة السمعية والاتفاق [illegible] الادلة السمعية القطعية
على كونه تعالى سميعا بصيرا فليعول على الاجماع في هذه المسألة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسألة ايضا
لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يرد على هذه اعتراضات كثيرة

اليه قطعا وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء
بسواء، و ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر و ذهب اكثر المتكلمين
الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فلا يكون السمع والبصر البصريين
متعلقين بالآلة على ما ذهب الشيخ وكذلك الحال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو رأي الجمهور يقول الاحتياج
في الادراك الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى بريئة عن القصور بحصول ... الا بالآلة ... الاحتياج
والشيخ الحق السمع والبصر بصفة تعالى بوجهين الاول انهما تابعان لحاسة السمع والبصر او مشروطان بهما كما يرى الاحتياج
والثاني في صفته تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ اللازم من حصولهما لنا لما رأينا لنا ... كونهما كذلك في الشاهد مشروطين
به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا يلزم في الغائب كيف لا وصفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا ... الاثبات
سمعه والبصر نفس الشيء الى ما هو مشروط به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خارج عن
المعقول والجواب ان الانتفاء صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة المقصد السابع في انه تعالى متكلم تواتر
عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق
الكلام ليلزم الدور ولا اختلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
ونحن اذا قلنا ... متكلم بكلام هو صفة له قديمة لا من جنس ... ان كلام الله تعالى قديم بل ...
كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وهو لما هو كذلك يكون حادثا فكلامه تعالى حادث فاختلفوا الى الفرق
الحنابلة ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حرف وصوت يقومان
بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فمنعوا المقدمة
الاول وسلموا الكبرى والمعتزلة الثانية والكرامية والفقهاء الحنفية قالوا ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها
قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة المقدمتين الثانية وقد صرح بالكبرى وتقض الاول والمعتزلة قالوا
كلامه تعالى اصوات وحروف لكن ذهب اليه المعتزلة ان المذكور ان لكنه ليس قائما بذاته تعالى بل يخلقه الله تعالى في غيره كجبرئيل
او النبي ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا منعوا الصغرى الثاني
لكنهم قد صرحوا بصحة الصغرى الاولى والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى

تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم عندهم فقد منعوا الصغرى الاول وقد صرحوا بصغرى
الكلية الثاني ان المعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عليه السلام حتى العوام والصبيان ان القرآن هو
الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف ان
ان له ... وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يعرف في هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم ومن تلك الخواص
كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى انه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا واعلام
النبي بتلاوة النص من تلك الآية ... واجماع الامة منعقد على انه ... مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى
حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع على انه قبل المكتوب في المصحف هو الصورة والاشكال الا اللفظ والمعنى
فلا بد ان اللفظ الان ... بتصوير اللفظ ... ثم نفي ... المعنى هو الصور والاشكال مقروءا بالسنة لكونه
مجزءا الى ... منفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت في بيان النسخ وهو من باب الحروف
لانه اما رفع او انتهاء ... متصور في القديم الا ما ثبت قدمه امتنع عدمه وايضا بسبب ارادة التكوين لقوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا فلنا له كن فيكون فقوله كن امر وهو متأخر
كلام من ... عن الارادة الواقعة في المستقبل لكونه جزاء الشرط ... انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن والكلام اللفظي
بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء والتي يرجع الخواص
التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه مجاز لانه دال على الكلام القديم حتى لو ان مخترع
هذه الالفاظ ... الله تعالى ... الاطلاق ... لان ... اختصاصها ... تعالى وهو انه اخترعها بان اوجدها والاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم
والنقل ... لهذا المؤلف المخصوص الى آخره ... رسول ... الله تعالى ... انما يقرأه كل احد
سواء ... لانه يكون ... الاجسام ... اسم له الاسم حيث ... المحل ... ويكونان بغيره
الله تعالى ... في ان نقل ... الحكاية ... شعر ... المؤلفة في قبل ... ارادة الكلام
الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى ... اريد به المعنى
الاول وارادة بسماعه ... من الاصوات المسموعة ... موسى ... كلام الله ... الحرف و هو

الاول

في

احتج الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من

يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق

العادة وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت

غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام بفهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب

لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فهو كليم

الله تعالى بكيفية لا يطلع عليها البعض وفي كليم اسم المفعول اشعار على صادق على المجموع وسيأتي بعض من ايضاحه وبالجملة في حال

ان المكتوب في كل مصحف المقروء بكل لسان كلام الله تعالى باعتبار الوحدة النوعية وما نقل ان الله تعالى هذا لسان كلام الملك

قائل لسوا ان الكلام هو المختبر على لسان الملك فبا باعتبار الوحدة الشخصية وما نقل ان الكلام الله تعالى ليس في جانب

او قلب ولا في الآن مصحف او لوح فمراده ان الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنهو امن العقل كحلول كلامه

في لسان او قلب ومعنى من انه يكان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا من ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على

ان الالفاظ اسم المدلول على الدال ويكون اكثر الصفات الدال على المدلول شايع ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته

في بعض الكتب وكتبته بيدي واذا لفتان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في

كلامه تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة والا يتحقق

السبق على الازلي فيتعين الكذب وهو محال على الله تعالى كما سيأتي والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال

جوزا

والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بكل منها فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيقه — والاستقبال بل

مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمعنى وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى

القديم الرابع ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي

بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا طالب ومثل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى و

تقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ونهي وخبر وغير ذلك انما يتصير

احد الاقسام فيما لا يزال في حين وجود المخاطب من غير ان يكون احد الانواع غير معقول والجنس النقير مع القوم

في ثاني امور ادعاء نفسه وجود بعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير حقيقته وفي باب

سيكون

بي سبان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في حينه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن

فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه السلام والامر والنهي لمن يخلف بعده

الى يوم القيامة او اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الاحكام في حق من بعدهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو جعل خطاب

الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا لم يبق من السفه شيء لكنه لا يستقيم وهذا الجواب مشهور عند الجمهور

وكلامهم مترددا في ان معنى ان المعدوم مأمور في الازل بانه يطلب منه ان يأتي بالفعل على تقدير الوجود وان المعدوم ليس بمأمور في الازل

لكن على اسم الامر الازلي الى زمان وجوده فيصير بعد الوجود مأمورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لانه ما ثبت

قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل بالاجماع السادس ان الكلام لو كان ازليا لما تجزأ لانه اذا لو كان حادثا

ان الكلام يختص بمكالمة موسى عليه السلام بالطور وهو بالاجماع وجوابه ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالتحقيق حسب

والاوقات الحادثة تابلة قوس العد الى الاختيار منه فيتعلق الامر مطلقا في وقت ما بعد بلوغه وينقطع عند موته و يختلف

الكلام بموسى في الطور بهذا الجزء الجواب من وجه اقرابهم وهو ان المقدم سبق به التسبيع ماجرى فيخلقه

بسكان العالم فيتعلق الامر والنهي بطلب الفعل حتى يكون المأمور مثابا وبالعكس والآخر بطرفهما وهذا الوجه منهم

المؤتى على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا الحجة نحو تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس

واختار الماتن مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بانه قد ثبت بالتواتر انه تعالى يخبر بمتكلمات وخلق الحروف والاصوات

الدالة على المعاني والاصل انه عدم التكلم ممن يصح منه اتصاف به نقص واتصاف بأضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وانه لو نقص

في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا اتصاف اذ ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق

اكمل من الخالق والاشاعرة فانوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو فعل ما ذكر للقطع بان من اوجد الحركة في جسم آخر

لا يسمى متحركا وان الله تعالى لو خلق الصوت في صوتنا وان اذا سمعنا قال بالقول له انه يسمى المتكلم والله تعالى

لا يوجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راى اهل الحق وفي الكلام القائم بذات الباري لا يجوز ان

يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة

مسبوق بالاول مشروطا بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما

لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما او ان حادث ممتنع قيامه بذات الباري تعالى فيتعين

اسم مع

ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث لهما يطلق عليه الكلام وهو الذي نسميه الكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او
نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي
يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم
حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه الكلام النفسي وحديثها والحكم المصرح وقال والتفتازاني الكلام
النفسي غير معقول وقد شرحنا في مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه وللفاضل الموافق كلام
في تحقيق النفسي ومحصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما
قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى
كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة
وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير
ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا
شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو
غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو
في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والملفوظ قديم والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه
دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل
شلا تعرف حقيته وقال بعض الفضلاء وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المقدمات التي ذكرناها لمبنى عليها مذهب الاصحاب من كلام الشيخ
هي التي ذكرها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه
ليس صفة قائمة بذاته بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته او وجده في لسان
الملك او لسان النبي او اوجده منقوشا في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة

الا انه مرتب ينبغي ان يحكم بكونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
فذلك امر خارج عن طور العقل وما يحكم الا على ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على
بعض ولا تأخر والقبح بوقوعه الضرورة اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين احدهما
انه قبح اولا وثانيهما ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما عرفته
انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة فمن ثم قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم
في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها واما الثاني فانه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع
الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى
والاصلح واجب عليه تعالى عندهم ولا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال
اجماعا وايضا فيلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامه تعالى وهذا الوجه انما يدل
على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدق
الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دال على معنى مقصود منه الا على راي من يقول النفسي فعله تعالى ولا فرق بين النقص
في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصد بذلك الزام المعتزلة او الاجماع بان صدقه تعالى في الكلام
اللفظي اقوى لانه مرجع الصدق والكذب انما هو المقصود من اللفظ واما ان الكلام اللفظي معناه الى كذب الكلام اللفظي
راجعا الى كذب الكلام النفسي فلزم النقص في صفته تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحوادث
بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل له لكن الكذب وهو قبيح فان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه
اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيجب
عليه الكذب المقابل له لكن الصدق كلا انا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن
الشيء لا على ما هو عليه نقص رجع الى الوجه الاول قلنا فهذا الوجه ايضا انما يدل على ان يكون الكلام النفسي صادقا
دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب عنه بما ذكر في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي يرجع الى كذب الكلام النفسي
كما ذكرنا آنفا لان كذب الكلام النفسي قديم يلزم منه كذب اللفظي قديم بل يلزم ما ذكر من الحدوث لان النفسي لا يحتمل حدوث الكلام اللفظي

مع قدم الكلام النفسي فلا نكون واحدوث صفة اللفظي اعني حدوث كونه الها ناداوي والعقول المعقول اخرى الى ان هو
معلقا الاحيى ب قوله انه على الصدق في الكلام النفسي اللفظي معا وبراءته عن المناقضات اجماع العلماء والانبياء عليهم وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل بصريحه على ان الواجب
ما يمتنع عدمه لكانه باقيا فيستمر وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات
ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري وابنيه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما
في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو فيه ليس عبارة عن الوجود حتى لا يسلب الى الوجود
المتحقق دونه كما في ان الحدوث ونقيض بالحدوث فانه غير الوجود المتحقق الوجود بعد الحدوث اقول عنه ان البقاء وجود مخصوص
فانه وجود مسمى ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وما عليه المص
واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود اذ لا معنى لذلك سوى الوجود
من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها انه لو كان الواجب باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لكان واجب الوجود
لو ثبت الا انه موجود لذاته عنه باق لذاته ضرورة انما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء الصفة في الوجود في الزمان
الثاني لكان لزم ان الظاهر انه يدل على ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا من سواه وانه واعترض صاحب الكشف
بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ثابتة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعالم
على الحكمة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول فحينئذ الوجه الاول اذ لا يرجع الا
من ان البقاء وجود خاص فما في المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كانت باقية بالبقاء الا انه فان افتقر صفة
البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف وجودها على ثبوت الذات في الزمان الثاني على الاقتران افتقر الذات الى البقاء لم يستقل بنفسه مكان
الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق كل منهما كان ذكره صاحب المواقف لزم تعدد
الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لا فتقر الى الذات ضرورة افتقار
الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا اجمع ان فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات هي الى ان
افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات فاما ان كانت ما فيه بالبقاء
وهي فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقائه نفسه الا انه يعلله حتى حسبي فلا يجوز ان يكون الباري باقيا ببقاء

بقاء آخر هو نفسه وتبع الشريك يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اذ لا يمكن ان يتعدد الواجب لان التعين
الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب
بالذات لاحتياج امتياز الواجب في نفسه الى امر منفصل الا ان الامتياز في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء
ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المعنون بما صدق عليه فان الماهية الواجبة انما يعرضها اولا مفهوم التعين
مصدوق الواجب
مصدوقه في الاكثر بما صدق عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب
فيما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا تعدد
وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم
فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب ولا يمتنع ان الواجب بالعرض بل لا يجاب الانفصال
بعين ذات الواجب ومصدوقه الا ان المقول به يكون مشتغلا مما لكنا به في الوجوب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان
لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو تح الا ان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا
بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين
لزم تعين تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب اذ لا ان التعين المعلول للازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه في الوجوب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل وهو تح اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب ممنوع ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول
هنا ليس كذلك لما سبق في الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لاحدهما وجوب
الذات والاخر وجوب الوجوب وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اريد بالتعين النوعي المعين
من التعينين يختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا
بالوجوب
هو انما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اريد بالتعين احد التعينين لا على التعين فقوله وان كان التعين

او لطلاحها بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف فيه مسلم لكن لزوم
احد التعينين لا يستلزم التعين الاخر في التعدد وهو اشتراك الوجوب والوجود بين اثنين ثم قال وبناء على نفي الحلول ايضا اي الواجب لا يكون
لتماثل الالهات الطبائع المتعين ماهيته مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سبق لكون الواجب
لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه وبناء على نفي التركيب ايضا متعلق بنفي التركيب من الاجزاء العقلية
كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب
لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وبناء على نفي التحيز ايضا لان المتحيز لا بد له من حيز او الموضوع من افتقار الى الحيز او الى
الموضوع وبناء على نفي التغير ايضا يعني الواجب لا يكون متغيرا والا لزم بطلان الواجب ووجوب الممكن لانه لو لزم
بطلان الالهات يحتاج الى الضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم بطلان الواجب والثاني باطل لانه مستغنيا عنه لان الثاني
فربوجد بدون الممكن لبطلان الثاني والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا في سواه ان لا افتقار الى الغير فيكون الغير
اما واجب او ممكن يحتاج الى الواجب ومع التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب
الممكن اقول اللازم من تغير الواجب هو الاحتياج الى الغير في الكمال لا الى الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود
لانه امر آخر غيره فلا يلزم بطلان الواجب وايضا المستغني المطلق تعلق الممكن في وجوده ثم قوله لان البطلان فربوجد بدون
الممكن فلانه لو لم يكن الممكن هو الواجب كما لو فرضنا هذه الواجب لو كان متغيرا في حاله يكون في جميع الاحيان
فيلزم بعد اصل التغيرات وهي لا تلزم الواجب بالاشياء من الذوات والصفات ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص
لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو ارادة الله تعالى على ان
الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده الى الغير في صفته كما اخترنا كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان
متحيزا لكان جوهرا يعني لو كان الواجب عرضا في ما لا ينقسم وح يكون جزء الذي لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا فيلزم حدوث
الواجب وتركيبه وبناء على نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا
انه حال في شيء فحاله ان قبل الانفكاك لزم انفكاكه عن المحل وتركبه وان لم ينفك لزم احتياج الواجب الى المحل
اقول هذا الابتداء كونه حالا في جزء وذهب بعض الصوفية الى انه تعالى حل في العارفين والنصارى الى انه حل في عيسى

معناه
[illegible] بحيث اراده وان الحلول هو المعنى فقط وان اراده وابه غيره ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور
وبناء على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب الوجود لو انه نظر لا
يخفى على المتأمل وقال بعض الصوفية ان الشيء الى عرف ما في مرتبة انتفى هويته فصار الموجود هو الله
وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره
فلا يمكن نفيه والاثبات الا بعد تصور ما هو المراد وبناء على نفي الجهة لان كلها مستلزم الجسمية وهي الجسماني وكل
جسماني ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام وبناء على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب
ممتنع ان يتصف بالحادث اما الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحادثة
بعد ما لم يكن ككونه متغيرا بان رزق الزيد المتعيب [illegible] العمر والمولود بالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقة كالعلم
على ما هو الحادث فاذا ادراه عليه في [illegible] المستند الى وجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه
وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا
بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به لاتفاق العقلاء على انه
متصفا
متصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانه لا ثبات للخلو عن صفة الكمال النقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو
بكمال يكون زوال الشيء [illegible] منه الكمال الذي [illegible] افراده بغير بدايته ونهايته ويكون كل
لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكروا في الكمال في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون مشروطا بحصول كمال اعلى
لا يتميز كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا والثاني ان ذات الواجب لا يخلو عن الحوادث والحال ان الخلو عن الحوادث
فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجوده في الازل والمحال [illegible] هذه ممنوعة الثانية هو المعتنى عند الكلام
انه الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله ممتنع واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير تجدد الاشتغال عن حال الى حال فالكبرى
نفس المتنازع فيه وان اريد بالتغير في الواجب او تأثر الشيء لا عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان تقتضي صفة كمالية مشروطا بحقيقة الافراد مشروطا به انتفاء الكل
بالنسبة الى الاخر كحركات الافلاك عند حكماء [illegible] لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث لو وصفه الحدوث وهو
بالضرورة [illegible] ان قابلية الحادث [illegible] اول والازل ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف به ذلك لكان في الازل اذ لو امتنع

سلمنا ان الانقلاب انما هو لجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث
في الازل وجوابه ان اللازم مما ذكر [illegible] الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو
لا يستلزم ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية
الحادث والاتصاف به الثاني ان جواز ازلية الحادث يقتضي امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يكون في الازل
وجوده من [illegible] اي [illegible] الازل [illegible] العالم [illegible] الازل [illegible] العالم في الازل
يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل ومعنى [illegible] ان بعض الحادث شرط الحدوث والا فلا [illegible] في
امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث [illegible] الملازمة [illegible] ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه او عن ضده وضد الحادث
حادث لانه [illegible] الا حادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه [illegible] الى
منه [illegible] وهي حادثة [illegible] ازلية [illegible] فيلزم جواز ازلية الحادث
وهو [illegible] الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو [illegible] فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد [illegible] وجود [illegible] حتى ان عدم كل شيء ضد له [illegible] فلا نم
ان ضد الحادث حادث [illegible] القدم والحدوث [illegible] من صفات الموجود [illegible] فقدم [illegible] لعدم
الحادث وان اطلق على المعدوم [illegible] مسبوق بالوجود او مسبوق به [illegible] والامتناع
[illegible] الموجود [illegible] زوال العدم الازلي للحادث واما الثاني فلان القابلية [illegible]
الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز [illegible] لا جواز ازلية [illegible] الفرق
والشيخ [illegible] الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود [illegible] المسموع
والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلقات تلك الصفات
وانها اضافية [illegible] الثاني [illegible] للقيام [illegible] حادث او كونه صفة [illegible] وصف القديم
وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا [illegible] فيتعين الاول [illegible] قيام الصفة الحادثة به والجواب
منع الحصر لجواز ان يكون [illegible] الصفة القديمة [illegible] الصفة الحادثة ولا يلزم [illegible] وكون [illegible]

يجوز ان يكون القديم شرطا والحدوث مانعا الخامس انه تعالى صار عالما بان العالم وجد بعد ما لم يكن وصار عالما بانه سيوجد
بطل [illegible] بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة [illegible] وصفة العالمية واجيب بان التغير في الاضافات
فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره وانما التغير من الصفات الاضافية او
من الحقيقية والمتغير تعلقها [illegible] الكرامية اكثر العقلاء [illegible] على قيام الصفة الحادثة
بذاته تعالى [illegible] قالوا ان الارادة [illegible] الكرامية [illegible] الحربية والطارية
حادثة في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية لحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين [illegible] معلوما مجردة
والاشعرية بثبوت النسخ وهو انما رفع الحكم [illegible] او انشاؤه [illegible] فيكونان حادثين
والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية [illegible] لذاته تعالى واجيب بان التغير في
الاضافات وهو جائز كما ذكر [illegible] النزاع انما هو في الصفات [illegible] صفة حقيقية وصفة
ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عداها الصفات السلبية [illegible]
الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فلانه لا يجوز التغير في نفسه
ويجوز في تعلقه [illegible] الادلة المذكورة [illegible] على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا [illegible]
مع [illegible] الادلة [illegible] واجب الوجود [illegible] وجوده [illegible]
وجوده [illegible] والالم [illegible] واجيب [illegible] الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب
تعالى [illegible] الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء
لا يكون منافيا لمبدئه [illegible] نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج [illegible] مستحيل على الواجب الوجود
تعالى [illegible] اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث انه ملائم
فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به [illegible] الوجدان ثم انه تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات
فوجب ان يكون له اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه
ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة عند ادراك
الملائم فغير [illegible] ادراك [illegible] مختلفان [illegible] والمعاني والاحوال والصفات الزائدة

سببا لعدم وجوب الوجود يدل على نفي الصفات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى معاني قائمة بذاته هي
صفة العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وفي نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى
احوالا اربعا العالمية والقادرية والحيية والموجودية وعلى نفي الصفات الزايدة في الاعيان وفاقا للطايفة من المعتزلة
فانهم قالوا ان لله تعالى صفات زايدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال
على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لزم ان تكون
فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب
الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكون وجوب الوجود دليلا على نفي الرؤية
ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان
وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة
من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او
رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع
اخر من الادراك فوق الاولين نسميه الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا ولنا
على الامكان من المنقول قوله تعالى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى ع سال الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سال لانه ح اما ان يعلم
امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى و
يمتنع لا يكون نبيا كريما وقد وصفه تعالى بذلك [illegible] بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة
الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق
على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض
على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسال الرؤية بل يجوز ان يكون العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم

على اللازم شايع سيما ههنا لان الرؤية بمعنى العلم وان لم يكن بمعنى العلم فقد يستعمل فيه حالا يكون علما ضروريا واجيب بان
الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن يمتنع حمله عليه بوجوه الاول انه لو كانت بمعنى العلم لكان النظر
المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه لا يكون موسى ع جاهلا به ضرورة
مع نبوته عليه وذلك لا يقبل الا التالي الطلب وكم كان الغرض ح هذا الذي لعله لا يكون الجواب مطابقا للسوال لان قوله
لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري بها الثاني ان الكلام على حذف المضاف اي ارني انظر الى آية من آياتك
انظر الى الجبل واجيب بانه لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق السوال لان قوله تعالى لن تراني دال على نفي
رؤيته تعالى لا رؤية آية من آياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي الرؤية
الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها باستقراره الثالث
ان موسى عليه السلام انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا
ارنا الله جهرة فسال موسى ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه يوجب تأخير [illegible] ارهم ينظروا
اليك فاساءوا ولا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السوال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى
في زجرهم الى سوال الرؤية ولعبهم في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع السوال لا الجواز بكونه كان لقصدهم ايذاء موسى ع
الانبياء لا باطلبوه تعنتا لا للامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية ليس بكفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى ع
تاخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون
واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفى اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب لها و
مع جهدة لما جرت من الاهوال والاصوات والالام بغير الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه
كلام الله تعالى وردهم اذا كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها كما ظنوا سماع الكلام وافتقا
موسى ع في الرد عليهم طريق السوال والجواب من الله تعالى ليكون ادفع عندهم واصرح وانه الحق والصواب لموسى ع
الرؤية الى القهر ومنع [illegible] لا ينبغي لهم [illegible] الرابع انه سال
الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم ع ان يريه كيفية

ايضا، الموقف الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان لا يكون تفطن ارباب العلوم
والوظائف الشرعية لم يخطر ببالهم هذه المسئلة حتى يسألوا عنها فطلب العالم او خطرت ببالهم هذه المسئلة
ولكن ما خطر اضرابها بالبال حتى يجتمع السؤال المتنبين جلية الحال واجيب بان القرآن ان النبي المصطفى
بالعقل في معرفة الله تعالى سبحانه وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن تتبع طرق من عالم الكلام من
البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها الا من الضلال وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الرؤية
على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون لكيون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزله واندكاكه
والانهدام واطلان الاستقرار واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بالسكون او الحركة
والانزعاج الاخير في الكلام فانه على استقرار الجبل وقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها فكلما المراد استقرار الجبل من
حيث هو من غير تقييد بحال حركة او سكون لكن في المستقبل عقيب النظر بدليل الفاء وان وقد لا يوجد السكون الثابت
والا حين فعل وجود الشرط المستقبل وجود الشرط وقد علم ان كل شرط يعني ما يتوقف عليه وجود الشيء لا يكون داخلا
فيه وهو الشرط التعليقي بمعناه ما يتم به حالة العلة واحد ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم بما علق
عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يجعل بدل الحركة السكون ومعنى المعقول ان الاعراض لا الوان
والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ونحوها مما يرى وكذلك الطول والعرض
في الجسم فانه يرى الطويل من العريض ويميز الطويل عن الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما عرفت من انه
مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان في بجزء واحد منها فان كان الطويل اكثر اجزاء من جزء اخر فمعنى العمق صف
وان في جهة اكثر من جزء واحد ليس بقيام العرض بالمحلين وهو في الحقيقة الطول هو ذات الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت
ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها
انتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لما صح رؤيتها لكونها مرئية بالضرورة الاتفاق ولولا تحقق
امر مصحح حال الوجود مفقود حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح اذ نسبة الصحة على تقدير
استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجواهر

والجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي
المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود واما الحدوث اذ لا
مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة سوى كونهما مخلوقين موجودين لكن
الحدوث لا يصلح لذلك يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود بعد العدم فيه اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا
للعلة لان العلة امر ثبوتي وصفة ثبوتية فلا يتصف به العدم واما هو مركب منه فان العلة مشتركة هي الوجود وليس الا وانه
مشترك بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في
حق الواجب تعالى فيجوز ان يرى ذاته تعالى وهو المطلوب الاول لشمول الرؤية للجواهر ممنوع وما ذكرتم من دليله مع انه مبني
على اثبات الجوهر الفرد منتج لامتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم يعني انه لا يقوم عرض شخصي بمحلين لم لا يقوم
ذلك العرض بمجموع محل اكثر لا بمعنى انه يقوم بعرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع والالزم هو العقل
بمعنى الثاني وان الاول وهو تسليم فقد اعترض عليه بوجوه بعيد فيع ياولد عليه الكلام اما على الكر مبين من ان المراد بالعلة
هي ما يصح متعلق الرؤية او الموثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري
لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه انه لا يكفي للرد الا ما يتعلق الاعتباري
متعلق الرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يكون هو العلة
ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان يكون مختصة الاثم
حال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
ان الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر
من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من
خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما تشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما من غير
ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زائد في خصوصية احدهما ككونه انسانا او فرسا وسوادا او حمرة
بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له
من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن النفي مفصل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنه وان استقصينا في التأمل

فعلم انه انما يتعلق بها الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة الاشتراك صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض فقيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم
الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد مثلا الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته
الموجودة الا انه ادركها اجمالا لا يتمكن من التفصيل اي مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فلذلك يجب ان يكون
لمثل الجالة ويستلزم التفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة
لكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب والممكن لا يلزم منه صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية
او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها ووجه الدفع انه ادعى صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها
ضرورة بل المعنى بصحة الرؤية الامكان ثم الشرطية والمانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وايضا اعترض بوجوه
تقريرها ان لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد صرح معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين
حقيقته واجاب الاقدمون بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا [illegible]
الاشعرية لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم
معتقدا لما تمسك به وقال المحققون مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها ومعنى الشيخ بالعينية والاتحاد
الذي ادعاه اراد به ان الوجود [illegible] برهان يقوم احدهما بالاخر كالسواد
بالجسم [illegible] كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه ويكون مشتركا بين الموجودات كلها والاكثرون
توهموا انه [illegible] ان الوجود عين الماهية [illegible] مشتركا بين الموجودات اذ يلزم حينئذ كون الاجناس
كلها متفقة الحقيقة [illegible] انه يلزم عليها ما ذكرتم في صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم
والروائح والاعتقادات والقدرة والارادة [illegible] وغيرها من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزم ذلك
ونقول انها لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة [illegible] بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك كيف
[illegible] وهو انه يكون المؤثر من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات [illegible] وقال
الامام الرازي في نهاية العقول [illegible] وقال ان المرئي هو الوجود فقط [illegible]
المختلفات [illegible] بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيه العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية

معنى ما

مرئية وهذا بعض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض والمشترك بينهما يصلح علة لو كان [illegible]
الوجود ومع ذلك يلزم منه صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ
ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ان يكون علة لان المانع
من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية [illegible] في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي [illegible] اقول
كما ان تعلق الرؤية بشيء يقتضي كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق
الخلق بشيء يقتضي كونه مخلوقا يقتضي كونه من [illegible] الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة
العجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية والاوجه منه ان يقال تعلق اللمس بشيء يقتضي كونه ملموسا
يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والانقضية بالملموسية عبارة عن [illegible] كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات
العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية والتفاوت فيما ذكرنا بين صحة
الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في هذه يقال في تلك وبالعكس فمن سلم ورود النقض باحدهما وجب
[illegible] وعن الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فانه اتفاق الامة قبل ظهور المخالف على وقوع الرؤية وكون الايات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها [illegible] الرؤية [illegible] رضوان الله
عليهم واما النص من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة [illegible] بمعنى التفكر ويستعمل بفي [illegible] بمعنى [illegible] ويستعمل باللام [illegible] بمعنى الرؤية ويستعمل
بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو
واحد الالاء ومعمول للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم ان النظر موصول بالى فقد جاء بمعنى
الانتظار في الشعر [illegible] ينظرون الى الهلال كما ينظر [illegible] الى [illegible] ومن المعلوم ان [illegible] ينتظرون مطر [illegible]
فوجب حمل النظر في الاية على الانتظار ليصح التشبيه [illegible] بالفلاح
[illegible] الانتظار [illegible] بالنصر والفلاح [illegible] ينتظرون [illegible] الى [illegible]
[illegible] وقيل الانتظار [illegible] فلا يصح الاخبار
[illegible] الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور [illegible]

النظر لو ثبت في اللغة فلا اخفاء في بعده وغرابته واطالته بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من
ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار لو سلم لا يوجب طلب الانتظار
ثم لم يثبت عند الثقات ولم يدل عليه الا ما يحتمل ان يكون المعنى الاول بيرون بلا الا كما ... الظن ... ما ... وجوه
بعد الاشتباه والاعتبار على النظر الوارد بلا صلة على الرؤية الحقيقية والاعتبار ان الممتنع على الموصول بالى على غيرها
وفي الثاني ما نظرت اليه بعينه الله لعلوه العرف ولذلك ... الا ... ما نظرت الا الى الاثار من الضرب والطعن
الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية يكمن او وجوه
ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن
من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وما ذكرنا هو الجواب الظاهر وفي الثالث يرون انه يجوز النظر بمعنى الطلب
للرؤية كما مر لكن الذي في النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لا نضافه بما لا يتصف به الرؤية مثل
الشزرة والشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع ويشتق منها لا يجتمع صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها
عين الناظر عند تقليب الحدقة فكذا المرئي والحقيقة ... الرؤية يقال نظرت الى الهلال فلم اره ولو كان بمعنى الرؤية
لكان تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان
والنظر لا انظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال الله تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة
لطلب حصول الرؤية وملزومها الرؤية ما تقلب ان يحب من حققه تجمعها لا لزوما مصاحبا بمعنى المجاز وجعله مجازا عن
الرؤية ليس باولى من حمله على ما هو في الصحاح واما ما ذكره الجواب رجحناه على ما ذكره على ... وكثير من المفسرين واجيب
بان النظر في الحقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس صفته في تقليب الحدقة
قولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا
يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رأيت الهلال ولو سلم يحمل على صرف الصحاف وهو البوق الحمل من الامثلة اعلى
مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة الذي هو السبب على المسبب وعلى تقدير كون النظر في الرؤية
الرؤية يجب الحمل عليه لانه الانسب بالنبي بل مكن الاصل بهما كثيرة كنعم الله وصحبه وانارة ولا فرسهم بما يعين المراد
فالمتقين بكتم لا يجوز لغة توجب المصير اليه في المعنى ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حضرتنا ان

66

ثبت ان الكفار ومنهم يكونوا محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والكل على كونهم محجوبين عن ثوابه
وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة
والرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو الانسب في ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هو الفضل
فان قيل الرؤية اجل الكرامة واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات
وفي اجزية الاعمال الصالحة والبعض من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون
في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله عليه السلام هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل
اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا اما بيض
الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه
الله تعالى قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه
وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم
قرأ رسول الله عليه السلام وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذا الخبر عن من يوثق به من ائمة الحديث الا انها
اخاد والمتكلمون فتمسكوا ابو وجود عقلية وسمعية بعضها يفيد صحة الرؤية وبعضها وقوعها في العقلية منها ان الرؤية
اما بانطباع الشعاع العين المرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وطلاعهما
في حق الباري تعالى لاستحالة التحيز والاختصاص بالجهات فيمتنع رؤيته والجيب بمنع الحصر ومخصوص
في الغائب ومعنى ان شرط الرؤية يحصل عالم بالضرورة بعض الحواس المنطبعة او ماهية وكلها وهو مستحيلة في حق الله تعالى القسم
عن المكان والجهة والجيب بمنع الاشتراط شاهدا في الغائب فان الانسان يعرف وجود واحد ولا يكون تفعيله ولا متحكم
بل يجوز رؤية الحي الصبي بعقلين وجوابه انه لو جازت لدامت لطالب سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم
ان نراه الان في الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص الدالة على ان اللذة تنقطع لهم
تعبيرا كثر من اللذات وجه اللزوم ان الرؤية شرطها وجود كالحس يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها والا لعقل
من كمل الشرائط في حق رؤية الله الا انه ذو ... وكون الشيء جائز الرؤية لا اختصاصها سوالجهة
بالجهات فان الكفار في رؤيته تعالى ولم يشترط شرط غيرها لزم ان نراه الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع كشف

شرائطها اى لزم ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وهو تجويز ذلك سفسطة وانما لم يكتف بقوله ان لا نراه الان وان نراه
في الاخر ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا هي سلامة الحاسة وقد ذكرنا انها لا تعقل في الحسنة القديمة
وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان الكل كانت ثابتة
له تعالى فيما لا يزال او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه ايضا بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى في زمان لكانت
لكانت واجبة بانه لو لزم تجويز سفسطة انه يلزم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض
وقوعها محال وليس بسفسطة انما هو حكم بامر صحيح مطابق للواقع وانما يلزم به تردد العقل وعدم جزمه بانتفائها
فاللزوم ممنوع لانا نجزم بانتفائها كما في العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين
بالمسائل العلوم المحتاجة الى الخارقات وكذلك مما تخلف الملتفت العلم الضروري بانتفائها وان لم نتصور انها من
الممكنات دون المحالات والسبب لحكمه اعني بعدم الجبل المذكور هو جريان عادة الله تعالى بانه يخلق الرؤية عند وجود شرائطها
لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر هذه المسئلة بباله بل لمن يجحدها وهو يعتقد خلافها ولا يتجه الا بكونه وذلك الجزم قطعيا
معدنها في الطفل يكون ضروريا بل قد تجتمع شرائط رؤية شيء بأسرها ولا نراه كما في الشيء الذي نراه الجسم الكبير من البعيد
صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع ان وما الطلب في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية
عند اجتماع الاعمال العادية كل الاجزاء عند المبصر مختلفة فلا يرى ما هو ابعد الا انا نقول هذا التفاوت لا يزيد على
مقدار قطر المرئي اعني طول الاعتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا
ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية
فان المتصل الذي يلزم من رؤيتنا لجميع اجزائه انه يراه كبيرا واما يلزم ذلك لو لم يكن صغيرا المرئي وكبره بحسب رؤية
الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر
وقال صاحب المواهب فاهم رأيتنا ايضا مركب الجسم من اجزاء لا تتجزأ اذ على هذا التقدير انه احد الاجزاء الطرفية وجب
ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية طرفيه او بعضهما اصغر مما هو عليه يوجب
الانفكاك في الاجزاء لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية طرفي الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب
ان لا يرى الاصغر او اكبر من ذلك بل هو بسيط عقلا ورؤيته اكبر بان من مثل يوجب الانفكاك ورؤية بعضها
بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر مثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على ما هو عليه وفي قوله تحقيق الصغر
والكبر فيتعين ان يكون بالتفاوت بحسب رؤية البعض دون البعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك
به من وجهين احدهما ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية في الادراك بالبصر اسنادا الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية
بمعنى انهما متلازمان او مترادفان والجمع المعرف باللام للعموم فربما العهد البعضية المعهود والاستغراق بالخارج
اصل الفريقين والاصول وايضا التغيير ثابت بهذا استعمال العقلي وصحة الاستثناء فالله تعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في
المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب انه الا ان في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم
كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها وهو رفع الايجاب الكلي سلب جزئي وهو لا يكون
للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة كلية مع قوة الجزئية وكان المعنى ولا يدركه بعض الابصار ونحن نقول
بموجبه لا يراه الكافرون بل نقول كقبض البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض في الاية حجة لنا لا علينا
سلمنا عموم الابصار وانه لو كان النظام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على
نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة
وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته
ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما
لها لا لازما لها الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالحاسة المخصوصة
فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى بلا ايكال الحاسة المخصوصة كما هو المدعى فانا المثبتين لرؤية
الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة
الى الله تعالى من غير توسط تلك الحاسة وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان
من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات
احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب انه لا تمدح بحجة
على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع بل هو ادراك البصر بالمعنيين اللذين ذكرناهما اعني
الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالحاسة المخصوصة لا تنفيهما بسمات الحدوث والنقصان

ودكك في الاول فالمعهود ما يؤول الى فعلان لا الدكاك بالكلية اذ يكون مانعا بليغا كما علم بالضرورة من التجربة والعادة ثم
على وجه المذكور من عدم وقوفها لنه ولا توسط آلة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلم لم يمتنع بعضهم ومنهم ان الآية
صحيح ذكرهم كما به سوال الرؤية مستقطعا مستعظما ما شربيا واستكبروا باستكبار الملك بليغا حتى سماه ظلما
وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى
يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم
الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب انه ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام
لا بطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب وفي قوله فظلمهم في الرؤية في الدنيا
وعلى طريق الجهة والمقابلة بها على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك
وانا اول المؤمنين يعني عن التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا و
معنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وانا لا نسلم [illegible] وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر
لنبينا [illegible] في المعراج فالجمهور على [illegible] وقد روي انه سئل هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام
فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره
غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط لقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا الموت
ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي والارسال وتكليمهم من وراء حجاب [illegible] رسالة تامة
الا لانهم [illegible] على السنتهم واذا لم يرهم [illegible] ذلك والجواب ان التكليم [illegible] فقد يكون حال
الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمقصود [illegible] ان الله تعالى لا يكلم [illegible] من فروع وجوب الوجود
مجيء [illegible] ذكرنا في حجج المنكرين للرؤية وقوله وسوال العقوبة اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرنا على الوجه
الاول [illegible] الثالث مرة بالآية الكريمة على امتناع الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول
من الاعتراضين اللذين ذكرنا [illegible] الثالث مرة على وقوع الرؤية وهو ان النظر بمعنى الرؤية بل هو

هو بمعنى الانتظار او الى بمعنى الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو
ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليقها الرؤية باستقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان
اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني [illegible] الثالث مرة على امكان الرؤية بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات
لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثاني من الاعتراضات التي ذكرنا على الدليل العقلي الثالث مرة على امكان الرؤية
وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو ان الامر انما الصحة [illegible] موجودة والحصر ممنوع اشارة
الى الثاني منها وهو ان لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود لان الامكان ايضا مشترك بينهما
وعلى ثبوت الجود معطوف على قوله على الزايد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت عدة
الامور التي يذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فانه واجب الوجود تعالى لو كان [illegible] مستفيدا بافادة
ما ينبغي لكمالات [illegible] نقصا [illegible] مستكملا بغيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي
يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى الغير وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او في سلسلة
ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شأنه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير
والانفعال ومنها فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شأنه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان
الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية لان وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير
قابل للعدم والفناء ومنها انه خير محض لان وجوب الوجود يدل على انه خير وذلك لانه قد سبق في تحرير الكلام ان الوجود
خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود بمعنى كون ذات الواجب بعين الوجود فذات
الباري تعالى هو الوجود والوجود خير هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه
لان وجوب الوجود بمعنى التجرد والمجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يكسر الشيء على ما يقتضيه
ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان [illegible] لا يقتضي الوجود وهو يجبره ويكرهه على الوجود ومنها القهر
لانه يقهر [illegible] العدم الممكنات باعطاء الوجود ومنها العموم لانه هو الفاعل [illegible] جميع الممكنات
واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة
والوجه عن الذات [illegible] والرحمة والكرم والرضا الى ارادة مخصوصة والتكوين [illegible] القدرة والارادة

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أن البقاء صفة مغايرة للبقاء، وأن القدرة والكرم والرضا صفات مغايرة
للإرادة وذهب الحنفية إلى أن التكوين صفة أزلية زائدة على السبع المشهورة أخذا من قوله تعالى كن فيكون
فقد جعل قوله كن مقدما على الكون الحادث أعني وجودها والمراد به التكوين والإيجاد والتخليق قالوا إنه غير
القدرة لأن القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون أثر القدرة وأثر التكوين هو الكون والجواب
أن الصحة هي الإمكان وإنه لم يكن ذاتي فلا يصح أثر القدرة لأنها بالذات لا تعلل بالغير بل الإمكان يعلل المقدورية
فيقال هذا مقدور لأنه ممكن وكل غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع فإذن أثر القدرة هو الكون أعني كون المقدور
موجودا لا الصحة والإمكان فلا يستغني عن إثبات صفة أخرى يكون أثرها الكون فإن قيل المراد بالصحة التي جعلناها
أثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل لا الصحة المعلول في نفسه وهذه الصحة غير الإمكان الذاتي
الذي لا يمكن أن يعلل بغيره وأما الصحة الأولى فهي لا تنعكس إلى الفاعل ومعللة بالقدرة فإن القدرة هي الصفة التي
باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها منه أحدهما بالتعيين بل لا بد في حصوله من صفة أخرى
متعلقة بأحد الطرفين وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا الذي هو ترجيح أحد الطرفين يصلح أثرا للقدرة وإنما
يحتاج في صدور أحدهما بعينه إلى المخصص وهو الإرادة المتعلقة بذلك الطرف ولا حاجة إلى مبدأ التكوين
غير القدرة المؤثرة فيه والإرادة المخصصة في أفعاله تعالى الفعل المتصف
بالزائد على حدوثه إما أن يتصف بأمر زائد على الحدوث أو لا الثاني مثل أفعال النائم والساهي والأول إما حسن
أو قبيح لأنه إما أن يتعلق بفعله ذم أو لا الثاني الحسن والأول القبيح ويسمى حراما والحسن أربعة أقسام واجب
ومندوب ومباح ومكروه وذلك لأنه إما أن يستحق بفعله مدح أو لا والأول واجب إن استحق بتركه ذم وإلا فمندوب
والثاني مكروه إن استحق بتركه مدح وإلا فمباح وهي مطلب أن اختلفوا في حسن الأشياء وقبحها أنهما عقليان أم
أن الحاكم بهما هو العقل أم الشرع فذهب المعتزلة إلى أن الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه إما لذاته
أو لصفة لازمة له وإما بالوجوه والاعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الذي
له على أصل الأئمة الثلاثة وقيل له إنه لم يكن العقل من عند نفسه بأن يكون ما قبحه وبقبح ما حسنه نعم إذا اختلف
حال الفعل في الحسن والقبح بالعكس إلى الأزمان والأشخاص والأحوال كان له أن يكشف عما تغير إليه من حسنه

من حسنه أو قبحه في نفسه وقالت الأشاعرة لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها وليس الحسن أو القبح عائدا إلى أمر
حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين
فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا
وانقلب الأمر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة ولا بد
قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الأول صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن أي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شأن والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها
وأن مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس
كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه
مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك أيضا مدركه العقل كالمعنى الأول ويختلف بالاعتبار فإن قتل
زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب
أو الذم والعقاب فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل
والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في أفعال العباد وإن أريد به ما يشمل
أفعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا
شرعي وذلك لأن الأفعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله
وعقابه وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فإنهم قالوا للفعل في نفسه
مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله
ذما وعقابا ثم إن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد
الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في
صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع
فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين

الاولين هو ما يتعلق به حكم العقل بهما اما بضرورة او بنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان الحسن في الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية
يوجب كل منهما مطلقا اي من الحسن والقبح فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا
من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية
لقبحه دون حسنه اذ لا حاجة له الى صفة محسنة له بل يكفيه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة
الحقيقية مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات
اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى
ان الحاكم بحسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم
والكذب حاصل بالضرورة للعقلاء من غير شرع ولهذا يعترف به كل منكر الشرائع كالبراهمة ولولا ان الحسن والقبح عقليان لما
علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المص بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء
بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في
المعنيين الاخيرين وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن
ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر
بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور
والى هذا الوجه اشار المص بقوله والا لانتفيا مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بان الحسن الامر والنهي قبل الحسن
والقبح لما ذكرتم وايضا جعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم
وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه
ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وكل منهما باطل بالضرورة والجواب ان الباطل
بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولين لا بالمعنى المتنازع فيه وتجويز التفاوت
في العلم للتفاوت في التصور جواب اعتراض اورد على ما يورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروريا لما وقع
التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن الثاني باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم

[illegible]
العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها كما مر ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اثباتا شرع في الجواب عن ادلة
على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولا
قبح الحسن والثاني باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ النبي من الهلاك و
الصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا انه يترك الى
النبي فيه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا من ارتكاب قبح القبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض
وقد قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان
التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا
واللازم باطل باعترافكم وجه الملازمة ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى
فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر
تارة ولم يصدر اخرى بلا مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم
يجب معه الفعل بل يصح الصدور واللاصدور عاد التقسيم وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح
هو الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معها على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه ولا
يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل ... وتمسكه تعالى بدلالة على انتفاء القبيح عن افعاله
فقد اجمعت الامة اجماعا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب
عليه ولا يصدر منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله
لان الله تعالى مستغن عن القبيح فيكون عالما بقبحه وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد يقوم بالضرورة ان بالقبيح
المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعدم الداعي وذهب الجمهور الى ان الله تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام
فانه قال لا يقدر على القبيح لافضائه الى الجهل او الحاجة وقد رد عليه كما سبق عنه انه نسبه الى العذر في الحكم
على السواد والقبائح منهم المتكلمون فادعوا ... واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل اما على الجهل او الحاجة
محالات وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه لكن لا يصدر عنه لانتفاء الداعي الى العذر والى
اشار بقوله ولانتفاء في الامتناع لا الاستحالة في العرض ... ثم انهم اختلفوا في ان افعال الله تعالى

فعله معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو
ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى
وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه
عليه بالضرورة فلو كان له غرض وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه ومعنى الكمال فاذن يكون
الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم استكماله واجيب بان
نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له [illegible] ولذلك قالوا ارادة
القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد اقبح فاختلفوا في ارادة الله تعالى
للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من
السلف ورووه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر
الايمان ولم يقع الا الكفر وان وقع اكثر ما يريد من الفاسق الطاعة الا العصيان واختار المصنف مذهب المعتزلة
واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه حسب
ما شاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع لو رودها لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما اذا
امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه يريد منه العصيان ولهذا يمكن على الامر بسبب امتثاله وكذا النهي واحتج الاشاعرة
على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن فانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة
هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا ان بعض الافعال مستندة الى سببين وعلى
انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية
من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين
عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد على خلاف مراد الله تعالى والخلاف مراده لا يجري على ذلك رئيس قرية من عبادة
حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن
الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان
الله لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العبد الايمان والطاعة برغبتهم

برغبتهم واختيارهم فالمغلوبية لزم عدم وقوع ذلك لا مطلقا اذ لا ارادة حصول الفعل دارة برغبته واختيار لا اكراها واضطرارا
فلم يوجد وهذا السبيل في [illegible] لانه لم يقع مراده تعالى وقع مراد الكافر والعاصي وكفى ببيان الغصه ومغلوبيه والجواب انه تعالى علم
عدمه فوقع على ما ليس بطائع فعلمه [illegible] لزم انقلاب علمه تعالى جهلا فان قلت يلزم ان الشيء لا يريده البتة والمعتزلة
قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والضرورة في صحبته بالاستناد الى افعال العباد
اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها او واقعة بقدرتهم مع الاتفاق على ان افعالهم
لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا فان قال ان الفعل مخلوق لله تعالى فان
الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فانا نجد من انفسنا التفرقة بين حركتي
المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ونعلم ان الاولين مستندان الى قدرته واختياره
وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل فيهما لشيء من قدرته واختياره والاشاعرة اجابوا
بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما
في الثانية لا الى تأثيرهما في الاولى وعدم تأثيرهما في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة
والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بل يجوز ان يكون المدار
جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها الاول ان العبد لو كان موجدا
لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ الفرض ذلك وربما يتوقف ترجيح الفعل على الترك ويتوقف ترجيح فعله حال تركه
على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فقط واما على مذهب غيرهم فلانه
من الارادة الحادثة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدوره وذلك المرجح
عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل [illegible] جاز ان يوجد معه

العقل تارة ولعدم اخرى تخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا ينتهي بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور
الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا
لا فعلا اختياريا اقول وبهذا التقرير يسقط الجواب بان ترجيح المختار احد المقدورين من جانبيه على طرفي الجانب ومرجح
الفعل ذلك لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح واما انها الترجيح بلا مرجح ولم يحتج
الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزامي على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
لا على القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المقدورين بلا مرجح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين والاتيان باحد
الاقداح واجيب عنه واجاب المص عنه بقوله والوجوب بالدواعي لا ينافي القدرة يعني انا نختار انه يحصل الوجوب بتمكن من فعل
من الفعل والترك قبل تحقق الدواعي الى احدهما وتعلق الارادة والاختيار به واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة
وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على
ان الواجب ايضا لا يكون موجد الفعل بالقدرة والاختيار فيما ذكروه جار في صفته ايضا واجاب الامام
عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي يفرض صدورها منه وارادة الله تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه لا يدفع التقسيم المذكور
اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في الدليل
مع اشتراك الدليل لعلة يلزم بطلان الدليل لما سيجيء في النقض اذ ايسر تقدير صار به الدليل في صورة التخلف وقال صاحب
المواقف في هذا الرد نظر فانه قال ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري راجع الى تخصيص المرجح في قولنا ان
الفعل يحتاج الى المرجح الحادث فيجيب بالاستدلال بانه لما تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا
يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا يحتاج الى مرجح آخر ولا ينتهي بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل
معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو يحتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستندا باستقلال الفعل وح لا يتجه النقض ويتم الجواب اقول يحصل
الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في

في فعله والمرجح في فعل الباري لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون المرجح
في فعل الباري لا يجب ان يكون الفعل اضطراريا لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره
يصير واجبا والترك معه على التقديرين ممتنع لما ذكرنا انفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال
وعدمه وذلك لا يجديهما ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهو بصدد ابطاله لان الدليل يقتضي كون العبد
مضطرا في فعله لا غير قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ممنوع
الاحتياج الى المرجح الآخر انما لو كان صادرا عنه باختياره واما اذا كان صادرا عنه بلا اختياره فلا لزوم ثم قيل يبطل
ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا وهو ان العبد لو كان موجدا لافعاله الاختيارية لكان عالما بتفاصيلها
اذ الايجاد بالقصد بدون العلم بالموجد او لنوع مخصوص منه لا يتصور والتالي باطل لان النائم يصدر منه
افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي يقطع مسافة معينة من غير
شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء
التي هي الات لها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف
والكلمات ويحرك الانامل من غير شعور له بالانامل وما فيها من الاجزاء والاعضاء التي هي العظام والغضاريف والاعصاب
والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل اوضاعها التي يتأتى بها تلك الصور والنقوش واجاب المص الى الجواب
عنه بقوله والاولى ان يستدل بان العالم مع افتراق القصد فيتعلق الايجاد يعني لا يلزم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم
بالموجد والمثبتون العلم قد يستدلون عليه بالايجاد بل بانه فاعل الفعل واقعا على الايجاد بالاختيار لكونه
مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به بشرط لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة
لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله
تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد جميعا وهو ظاهر البطلان او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لاستلزام
الجسم عن الحركة والسكون وان تخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع الا المراد بين سواء وقوع الآخر فلو امتنعا
لاجتمعا ان لا يقعا جميعا وهو ظاهر البطلان او ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير الاستقلال
في الفعل القدرتين بان يتساويان ثم واجاب المص بقوله ونمنع الاستقلال في تقسيم مراد الله تعالى يعني في الصورة

فالمفروض مع ارادة نقيضه تعالى لكونه قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا يأتي التفاوت
بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون من اهل الفعل في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون
الفاعل محدوثا من اهل الفعل في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث
اعتباري لانه لا يتوقف على شيء بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان اوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا للفعل بنفسه لكان
يوجد الحكم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الحكم واجاب المص عنه بقوله وامتناع
الحكم لعذر يعني ان امتناع صدور الحكم عن العبد بسبب العذر وهو ان الحكم لا يجوز ان يصدر عن الحكيم كما بينا
فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الحدوث جواز صدور الحكم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان في دراعي اي فعله
لكان في دراعي اي حد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا في الصور بانه يتعذر علينا ان نفعل الا بمثل ما
فعلناه سابقا بلا تفاوت ولو بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا
بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما وقع في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا
لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات واجاب المص عنه بقوله
والاستناد في الخيرية من فعلنا وفعله يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا ولا تسليم [illegible] ومنها
ان الامة المجمعون مجمعون على صحة الشكر لله تعالى ولا معنى لشكر العبد على فعل نفسه واجاب المص عنه بقوله والشكر على نعم
الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه وتحصيل اسبابه والسمع
متأول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات
يكون للنقص منها كون العبد مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء صريحا في قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء
فاعبدوه فدل على ان الحق في العبادة فلا يجوز لكل على انه خالق لبعض الاشياء اي افعال نفسه لان كل حيوان [illegible] الى البعض
كذلك بل يحمل على العموم [illegible] العبد [illegible] قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى
انا كل شيء خلقناه بقدر وفي العبد قوله تعالى خلقكم وما تعملون ودلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والكثير
ثم اذا [illegible] ان ذا وجه [illegible] بغير الله واما ذا الحال خالق صفة ذكر الامام انه [illegible] الله جل ذكره والعالم

والعالم الدليل الاحاطة الذوات المخصوصة بمنزلة الاشارة بها لجواز ان يكون الحكم على ابدا العبد اذ لا معنى لقولنا ان صنع الصبي
بعين الاعلى الصبي [illegible] يكون على ابدا [illegible] الوصف على انه [illegible] ويجعل العبد فاعلا قوله تعالى خلقكم
وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير فانه يدل على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها علم بطريق ثبوت
اللازم اعني العالم الثبوت ملزومه اعني الخلق وفيه اسلوب الطلاب [illegible] من اللزوم وثبوت الملزوم واضح
لا يبقى ان يشك فيه والمص استدل بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي اللزوم اعني فلعله ينفي [illegible]
اعني علمه بتفاصيلها ولفظ الجعل في قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله
رضيا ولفظ الفعل في قوله تعالى فعال لما يريد يفعل ما يشاء والله تعالى يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب
ان يكون موجدا هو الله ومثل الطاعات على انه يفعل ما يريد يفعله وهو من الطاعات وغيرها [illegible] قوله تعالى قل كل من عند الله
وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير
ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاخبار الدالة على كون كل كائن بتقدير الله ومشيئته مجمعا عليه ولا يخفى كثرة العقلاء
تاويلها في المطولات ولنا ثانيا [illegible] وهو ان الفعل [illegible] الكلية والاشكال ان الله تعالى مبدأ لجميع
الممكنات [illegible] واما الحصر عليه تعالى [illegible] بعض الايات
فيحسب الادعاء [illegible] الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب كان منه [illegible] على الاختيار ومعارض بمثله من النصوص
الدالة على ان افعال العباد [illegible] انواع [illegible] الايات الصريحة في اسناد الافعال الموصوفة
الى العباد [illegible] وصل العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا الذين امنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى
لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ
بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق
وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه

ذكروا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثاله مما لا يحصى كثيرة في القرآن واجيب بانه معارض بالدلائل السابقة وان
الكل بقضاء الله وقدره فوجب حمل هذه الالفاظ على المجاز اعني السبب العادي او حمل هذه الاسنادات على الكون للعبد سببا
لهذه الافعال بخلق الله تعالى او غير ذلك فانه يجيء على الحقيقة والخلف في نفي التقدير واما ما قاله الامام وهو ان المجموع من
القدرة والداعية موجب للفعل وهو كل المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا تجوز ولا اشكال في استقلال العبد
والاخر الثاني منها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا داعي الى الكفر والمعصية كقوله
وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين
لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته
كقوله تعالى اعملوا ما شئتم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى
ربه سبيلا واجيب بما سبق من ان فعل العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك
رتب عليها ما عليها وما اختاره الامام في الجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤون
الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب
بما سبق من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العبد
اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى من قوله الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى يوسوس
في صدور الناس وقد عرفت ان اكثر محل النزاع ان هذا العبث من النشأة في نشأة النصوص اذا تعارضت فيقبل
شهادتها بالخصوص سيما في المسائل السمعية وجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معها لان
الشواهد العقلية القطعية على وفقها كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب
وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان
وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان الفرق فيه ضرورية
بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين للقدرة والاختيار
لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وبارادته واقعا بكسبه وعرضه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم
فقد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر العقاب والثواب لما كان بفعل الله

الله وتصرفه في مصنوعه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعل
في المخلوق لله تعالى اثباتي وعدم افتراقها بوجوده امر وهمي ان افعال العباد في نظر من الحكم فاسدة الى الظلم والشرك ونحو
ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون
بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووصل الطعام والماء اليه بلا صارف يأكل ويشرب
البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير
لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد كما ان ما لا يجد به عند ارادته ويوجد عند كراهته واجيب بان ما ذكر
في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع لارادة العبد كما يجزم العبد
فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بسبب ارادة الله تعالى وفق ارادة العبد
بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا للافعال المخلوق لصح اتصافه بها اذ لا معنى للظالم الا فاعل الظلم
فيكون ظالما فاسقا مصليا الى غير ذلك واجيب بانه منع هذه الاسامي انما اطلقت على من قام به
الفعل لا من اوجد الفعل ... انه كثير من الصفات ... وصف الله تعالى بها ... بها الالى لزوم قبح
هذه التسمية على اصطلاح ... المتكلم على ... في الكلام في بعض الاوضاع واعلم ان المعتزلة لما
اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيبا ورأوا ايضا ان الفعل المرتب على آخر صدر عنهم وانهم لم يقصدوا
اليه اصلا فلم يمكنهم اسناد الفعل المرتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء المتوقف على القصد ... وهو
انه يوجب فعلا لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى اوجبت الثانية سواء قصدها
او لم يقصد فالافعال عندهم ينقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة
اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا
فذهب المعتزلة الى انه من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واتفقوا الحق بعض
المعتزلة وفي لا حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال لبعض العلم صاحبه
البتة وفي ان الاشاعرة قالوا المتولد غير مقدور لانه لا يتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي هو سبب
عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا الوجوب انما يكون باعتبار السبب والوجوب باعتبار

السبب وجوب لاحقه لا ينافي الامكان الذاتي فكذلك لا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم على القاء الصبي عليه لا على الاحراق
جواب اعتراض يرد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد الى العبد وذلك
لان حسن الذم للمتولد لو دل على انه حادث له لاستناده اليه لكان يلزم ان الذم على القاء الصبي في النار اذا احترق به مع ان
تعالى انه المحرق عند الملقي وتقرير الجواب ان الذم على الالقاء لا الاحتراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة
وعدم اتعاظه والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام
صح مطلقا فقد اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يشتمل افعال العباد فلا بد من بيان
المراد بالقضاء والقدر وهو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله تعالى وقد يجيء
اي خلقهن فلو كان المراد بالخلق يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل بما مر وان كان المراد بهما الايجاب والالزام
كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر
دون المباح وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني
اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك
وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا وقد بينه امير
المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ اشار بذلك الى ما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب ع
بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ
النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله
احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون ولم تكونوا
في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حاتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات لائمة
من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة
عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات

السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان
ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وفي [illegible]
من المعاني المذكورة في [illegible] والاضلال [illegible] والاضلال الذي [illegible] وفعل الضلالة والاهلاك والعدم من معاني
والاول مستحيل عليه تعالى بمعنى فعل الاضلال على معان ثلاثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث
الاهلاك والعدم [illegible] المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والعدم والاهلاك
والاضلال بالمعنيين الاولين مستحيل عليه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن القبيح واما المعنى الثالث فيجوز نسبته
اليه تعالى بالمعنى الثالث [illegible] الآيات [illegible] الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب
كقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا واما الاول [illegible] فالاضلال [illegible]
خلق الكفر والضلال [illegible] على انه يقبح منه شيء في تعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف
ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المص بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر
من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجهين الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر
يعذبان الله تعالى والمص اجاب عنه بقوله وكلام نوح عليه السلام مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء
باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمون والخدمة عقوبة والمص اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة
للطفل بل يكون امتحانا له [illegible] الثالث ان الحكم الطفل كالكافر لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج
والصلوة عليه [illegible] والمص اجاب بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه
في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا
وافق المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل
بالتعظيم بغير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع [illegible] الانسان [illegible]
فكل ما [illegible] قبيح فكذلك التكليف [illegible] الخروج [illegible] ولا يكون الا [illegible]
المكلف فان قيل [illegible] من المشقة [illegible]
تم [illegible] الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع [illegible]

ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب بان الاعتبار في المعاوضات انما رضا
المالكين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب انما يحصل بسببه ولم يكلف العقلاء في اعتباره
فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا نعلم ان التكليف لاجل نفع المكلف لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم
السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لجرى النعم سببه وقوع المشقة في مقابلتها على كونه نعمة
والى الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكرية ولان النوع يحتاج الى المعاضد المستلزم للسنة النافعة
يستدعي لحاجة الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وترك الالتذاذات المستقذرة لاقامة العدل مع زيادة في الاجر
والثواب اراد ان يشير الى حسن التكاليف على طريقة حكماء الاسلام بيانه ذلك ان الله خلق الانسان بحيث لا يستقل
وحده بامور معاشه لاحتياجه الى الغذاء والملبس والمسكن والسلاح وغير ذلك من الامور التي لا يحصل الا بالعمل
عليها بالصنائع والحرف صعوبته وانما يتيسر بجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل واحد منهم بعض
ما يحتاج اليه الاخر مثلا يزرع ذا لكل الغذاء وهو هذا للاكل ويخيط ذا وهكذا ويحصل الاخر الاجرة لهم [illegible]
فيتم امر معاشه باجتماع بني نوعه ولهذا قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن
هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا يستقيم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه وذلك يودي الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع [illegible] والعدل
جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يحق ذلك على الوجه الاوفق
ينبغي فيهم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فيقتضي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة
لسعادته لانقيادهم لقبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يحصل باختصاصه بآيات تدل على انه
من عند الله تعالى ويكون [illegible] المعجزات ثم ان الجمهور يستخفون باخلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم
فيقدمون على المعصية وهي لغة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة
وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى منها اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب
حافظ لتلك المعرفة فشرع عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم في مدد متقاربة حتى يستحكم
التذكير بالتكرير فاذن [illegible] ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والايمان بان لهم

شارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده من ثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات
يذكر فيها خالقه بنعوت جلاله والى الانقياد بسننه التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة
الى العدل المقيم لنظام امور النوع ومكمل السنة اعني الطريقة التي سنها الشارع وبها علوا المعاد بالعباد [illegible]
في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة
الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقربة الى توجه النفس المنزهة عن العوارض المادية والكدورات
الحسية الموجبة الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكير انذارات الشارع ووعده الحسن ووعيده المستلزمة
لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة في الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام وواجب
لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف ابتداء [illegible] الاشاعرة [illegible] على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله
تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان مطبوع مجبول
على الشهوات والمستلذات فاذا اعلم انه يعاقب على ارتكابها انزجر عنه والزجر عن القبائح واجب وشرائطه انتفاء المفسدة
وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع
القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به والطاقة وامكان الالة اشار الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع
الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول
انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكاليف اخر له والثاني ان يكون مقدما على الفعل
قدر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من [illegible] الفعل زمانا وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع
الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده [illegible] والمكان معقلة في التكليف بالمحال [illegible] الثاني ان
يثبت للفعل صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا [illegible] التكليف [illegible] واما ما يرجع الى المكلف فامور
يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق
على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون ظالما وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثبت المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فامران ان يكون قادرا على الفعل والا يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل
ان كانت الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل بما يتعلق به فقد يكون عمليا وقد يكون

فلان العلم فقد يكون عقليا كعلم العالم بوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع
عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله كالتفصيل للاشياء الا من طريق الشرع وحصل النفع به مثل العلم باحوال
المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع
والايصال الثواب التكليف لابد ان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع
لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي باطل اما بيان الملازمة فلان الثواب يستحيل ان يكون مع المشقة
فالجمع بينهما محال فلو كلف في التكليف دائما لم يصل الى الثواب دائما لم يمكن ايصاله اليه المستحق [illegible] اى
حسن التكليف وهو التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره وهو الجواب عن السائل
انا نقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر انفا والكافر الا مفسدة له لانه مشقة
في الدنيا وعقوبة في الاخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا من جهة التكليف [illegible] ان يعني ان هذه المفسدة المطلق
لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة التي حصلت من
التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر وتوجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف هي الثواب والثواب
لا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض
للثواب لا الثواب كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانتفى بسبب امتناع المكلف [illegible] الا فائدة التكليف واللطف
واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند
المعتزلة والشارح والمصنف وقد احتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة
ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعام وهو
يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فان
كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان
من غيرهما اشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوب [illegible] والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالعقاب
والنفاق [illegible] ان يرد الاجوبة عن اعتراضات الاشعرية على وجوب اللطف على الله تعالى تقريره الاول وهو
ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة فلم لا يجوز

ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا نعلمها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا
مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكون مكلفا مع وجود اللطف او مع عدمه والاول يقتضي الا يرتكب
ان يكون الكافر مؤمنا لان معنى اللطف هو ما يحصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة
عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجوده فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما يحصل الملطوف
فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انما هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق
مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا لما [illegible]
ما نبا فيه اذ لا يجمع بين المتنافيين [illegible] في اللطف عنه تعالى [illegible] بان بعض المكلفين من اهل الجنة
وبعضهم من اهل النار [illegible] الاول ان الاتكال والثاني [illegible] فلا يأتي بالطاعات بل بعدم عليه
المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمتنع معه من الاقدام
على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار [illegible] والمفسدة منتفية
لانه لا يعلم صرف اختياره حتى يفضي الى اليأس [illegible] التقريب مع [illegible] او امتنع المكلف من
اللطف فيجب عقابه [illegible] الامر بالمعصية [illegible] التقريب [illegible] ان يقول لم ما
اللطف [illegible] ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع [illegible]
اللطف في بعثة الرسول [illegible] السؤال [illegible] السؤال [illegible]
لانه لزم [illegible] القبح غير مختص باللطف [illegible] العقاب [illegible] اللطف [illegible] فعل
القبيح [illegible] الباعث [illegible] الباعث على المعاصي
ولا بد من المناسبة يعني لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله
داعيا الى حصول الملطوف فيه [illegible] والا لم يكن [illegible] ترجيح [illegible] للفاعل
اللطف [illegible] من الافعال [illegible] الترجيح من غير مرجح [illegible] والا ترجيح بلا مرجح
بالنسبة الى المنتسبين [illegible] المنتسبين اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يشترط ان لا يبلغ اللطف في
استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف

اللطف اي الا او التفصيل يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم المطلوب منه
ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل المطلوب وينبغي ان لا يكون العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل
وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في
نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف
مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان
يكون له بدل واحد من الفعلين [illegible] يشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر [illegible] مقامه [illegible] كالكفارات الثلث
ويشترط الحسن في البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون منه اللطف ويقوم مقام الاخر كونه حسنا
ليس فيه وجه قبح والمعصية الالم قد يصير حسنا [illegible] حسن يصدر من الله تعالى [illegible] اما الاستحقاق فداء او
لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا [illegible] والدفع والابتداء المشتمل على النفع من اللطف ما [illegible]
وجوب اللطف [illegible] مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة [illegible] او منفعة والمفسدة اما الم او مرض
او غلا او غيرها والمفسدة اما محنة او سعة في الرزق او رخص وغيرها او [illegible] هذه الامور [illegible] اللطف
والمكلف حسن الالم وقبحه [illegible] ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كان مبتدا بها او بطريق
الجزاء وسواء كان يعقبه عوض او لا وذهب [illegible] الى ان جميع الالام [illegible] وهي صادرة عن الظلمة والتناسخ
ان بعض الالام قبيح فيصير [illegible] الالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا يصدر له ولبعضها حسن
يصدر من الله تعالى [illegible] حسنه اما الاستحقاق او لاشتماله على النفع الزائد على الالم او على دفع ضرر ازيد منه او لكونه
على مقتضى العادة [illegible] فعله الله تعالى [illegible] او كونه [illegible] كما اذا وقع دفعا للصائل
فانا اذا علمنا اشتمال الالم على [illegible] والالم الذي [illegible] المشتمل على النفع الحاصل
لكن لم يشترط اللطف [illegible] لان خلوه عن النفع [illegible] العبث [illegible] قبيح على الله تعالى ويكون
في المستحق [illegible] بان يجوز ان يقع الالم على المستحق [illegible] الكفار [illegible] العقاب ويكون [illegible] مصلحة
لبعض المكلفين [illegible] الالم المكلف [illegible] يعني [illegible] اللطف [illegible] المكلف لا يكون حسنا بل
لا بد فيه ان يقع [illegible] عوض [illegible] حصول نفع او دفع ضرر لان [illegible] الالم بسبب اللطف بمقابلة الثواب

الثواب المستحق فيستحق الالم مع عراه عن النفع فيكون قبيحا والكسب يكفي اشتماله على اللطفية يعني ان الالم [illegible] القوة
مشتملا على اللطف الذي [illegible] الالم [illegible] حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتحصيل المنفعة الا الالم ولو امكن الوصول
الى المنفعة بدون الالم لكان الالم ضررا او سوء قبيحا ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء
من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار العاقلين
فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار العاقلين لكونه زائدا عليه حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل ويمضي العوض
المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يبين [illegible] عوض الالم الواقع ابتداء والاعلام والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع متفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع [illegible] استحقاق فقوله
مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال
الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند
الى فعل العبد او امر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل [illegible] الافتراق [illegible] العمل [illegible]
[illegible] الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى [illegible] الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى
عوضه والا لكان ظالما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العباد اذ لا فرق بين تفويت من الله تعالى لمصلحة الغير
لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر
سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري بنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على
فيكون الله تعالى سبب الغم وكان العوض عليه او كان مستندا الى ظن كما ان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة
فانه الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض وقوله لا ما يستند الى فعل العبد [illegible] من غير سبب من الله تعالى
لا عوض فيه على الله تعالى [illegible] ان يحدث العبد [illegible] او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها امر
من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي
والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والا لما حسن [illegible]
على المنافع العظيمة [illegible] وتمكين غير العاقل مثل سباع الوحش [illegible] فان العوض يجب على الله تعالى
لانه مكنه وجعله [illegible] الالم الحسن [illegible] بمنزلة الاغراء
فيجب عليه تعالى ان يوصل اليه عوضا [illegible] الاحراق اذا القى صبيا في النار [illegible]

فعند شيخنا ابي هاشم ان العوض لا يجب علينا لان على الله تعالى اما الالم الصبي غير المكلف فعلى الله وان اوجب على المكلف اقامة الحد
العادة والله تعالى قد يمنعنا من الغاية وهنا ان منعه من ان يلقي ما اوصل الالم اليه فعليه العوض على الملقي العوض وهذا واما
شهادة الزور فان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الحاكم ايصال الالم من جهة الشرع فصار كالملجا فعليه والاستعانة
اما انتصاف المظلوم من الظالم واوجب عليه تعالى الا انه لم ينتصف الا وقد اخذ حق المظلوم لانه تعالى
مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى قادر على منعه وما مكن المظلوم من طلب حقه فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم
والثاني باطل لان فيه تضييع حق المظلوم وتضييع حقه لا يجوز واوجب سمعا ما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق
فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون ان يكون له من العوض ما يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه ونقص
ان المكلوم فان كان الظالم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعه فلا يتالم بانقطاعه او تفضل
الله عليه بمثل المظلوم بعقابه او بمثل الاعواض ليلا يتالم بانقطاعها وان كان الظالم من اهل العقاب اسقط العقاب بها او بعض
الاعواض من العقاب بعدها بحيث ان يعمل الاعواض بحيث يظهر التخفيف بان يفرق الى قسم على الاوقات والاكمل الدوام
كحصول التخفيف في بعض الفسخ بحيث يظهر التخفيف واما سمعه من النار فيجب والاكثر دوامه وان دوام العوض كحسن الزايد لا بل
نكتفا بعض الالم وان كان منقطعا لان العوض مما يجب الاستمرار في نفع زايد على الالم زيادة كثيرة ببعض العالم الم ومثل هذا
النفع الزايد ليستحسن انه يكون ابدا او يجوز ان يكون بحيث يختار العاقل مع كونه منقطعا لا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم
وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوامه لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه ما لانه الالم من الاشتغال في الدنيا وهو الدوام
مع انقطاع الحيوان الالم من دوامه وقد اشير ورد قال بعض يقول والاكثر حصول في الدنيا الا انه لا يستحق بالفعل تعجيل
الالم مع دوام الدوام مع انقطاع الحيوان الالم من دوامه الا بحصوله في الدنيا الا انه لا يكون بتاخيره ومعطيه نفع مرتب
هو انتقاء مكل الفضل المختبر وقال النعي اوان انقطع العوض ليس بدوامه وجه القرن انه لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه
فيستحق العالم عوضا فيجب ان يوصله ثم يقطع ثم يتبعه ان انقطع تالم به فيستحق عوضا اخر وهكذا فيثبت
انه لو انقطع وجب دوامه وما يودي ذلك انه يكون ممكنا الى الانقطاع في ان كان بقوله والا اخبار القطع ثم يتبع
انه عوض الى لا يتالم به بسبب انقطاع العوض او يكون ممكنا من جوازه ان يتغير بانقطاعه فلا يتالم به مع انه يتغير
على الشرايع ان العوض المستحق على الالم من الالم والاستلزام الالم الاما على الانقطاع بعض العوض اخر وهكذا اذا والاكثر انه
ان المستحق للعوض باستحقاق عوضا كالاول الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم والكمال التعظيم الا بانه يشعر بانه ثواب

ثواب والانبياء مما يقع لانه يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا للمولى ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون
من جهة ما النفع المطلق من ملاذ في الاكل والشرب والملبس والنكاح لانه رغب به ثم يحتمل ان فيه كخلاف العوض والتعظيم
اما يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لانه في الدنيا والاخرى سواء اولى ان العوض عليه تعالى او علينا وهذا
مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يجوز اسقاطه ان كان علينا ولا يسقط الظالم من المظلوم وصفه المظلوم
على حاله كما في العوض عليه تعالى فلا يسقط بحيث لعدم استحقاقه والعوض عليه تعالى كسب ثم ارتد اليه الا صار راضيا عنه
الحاصل في تعيين ان وجب عليه تعالى يجب ان يكون زايدا على الالم زيادة يرضى لها قال ان كان العوض علينا يجب
مساواته للالم لانه الزم ما يستحق عليه من الضمان ليكون ظلما والاجل للحيوان الوقت الذي علم الله بطلان حيوته فيه
والمقتول يجوز فيه الامران لو لا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل بموته البتة
في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الا ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف
او يجوز ان يكون الاجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لانه بالاجل ينقطع
التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف محققا والرزق فما صح الانتفاع به وان لم يكن لاحد منعه
منه فظاهر السهمية فعل انه لا يسمي كل ذي بالفضح والبليغ لا يكون رزقا له لانه لم يكن منعها منه والحرام لم يكن رزقا
لان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع منه وما لم يكن له الاصحاب ما كما في العبيد منه مغصوب ونفع العبد وصل الرزق
الى نفسه والله تعالى هو الرازق وكل الرزق وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرازق له وكل الرزق يصل الله و
السعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسع لنفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال
من غير ان يطلب منه وقد يحرم عند ان يطلب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشعرية وهو
ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فلا رزق الانسان والدواب وغيرها من الماكول وغيره مباحا او حراما
او حلولا او غير ملكول ويجزي ما لم ينتفع به وان كان مسوق الا الانتفاع لانه يقال اهل كل شيء ويكون من
الانتفاع به وما ينتفع احد لم يصر رزقا له وعلى هذا يجب ان لا ياكل احد سوى رزقه ولا ان ياكل احد رزق غيره
والا الغير رزقه وذهب بعضهم الا ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة والسمع بغير القوت
الواقع بالشيء طعاما ما كان او غيره وهو رزقه وهذا لا بد من اعتبار العادة والوقت والحاجة في الرفق والغلا

فان اخذ العوض عما يكون رخصا او اولى ان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان
وكذا ارتفاع العوض عما يكون غلاء اذا اولى ان الارتفاع عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان
ويستند ان الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند الى العباد
ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال في سنة وكذلك الناس الا ان جميع ذلك من الاسباب
المستندة الى حصول الغلاء والرخص كذلك وذلك والاصلح قد يجب على الله لوجود الداعي وانتفاء الصارف وذهب
المعتزلة الى انه يجب على الله ما هو اصلح العباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء
الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم
على الترك فاين هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تحصى ونحن نذكر شيئا من ذلك منها ان الاصلح
بحال الكافر المبتلى بالاستغناء والافتتان ان يكلف او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة
اليه وابقائه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء وانظار الشياطين وبعث
ابليس او ذريته المضلين الى يوم الدين اصلح العباد وكفى بهذا الطاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل
مجال ولا يكون للحقيقة الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تأدية للواجب كرد وديعة او دين لازم لا يستوجب
صاحبه شكرا او يكون الدعاء لدفع البلاء وكشف العناء والضراء وسؤال الامن العدوان لتغيير ما هو الواجب عليه
ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاذا قدر ضبطها في الاصلح فلم يبق عليه [illegible] لا يمكن تأدية
الله ما هو الواجب عليه [illegible] في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا
من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى
الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى
فعيل بمعنى [illegible] والرسل بعده وقد يخص بمن له كتاب او شريعة [illegible] سنة
لا يستقل [illegible] العقل [illegible] مثل وجود البارئ وعلمه وقدرته
ويستفاد [illegible] من النبي [illegible] لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها

[illegible] تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح للافعال التي يحكم بها تارة ويحكم اخرى من غير جزم العقل [illegible]
واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار و
اطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون ولا بد من شرع
يفرضه شارع [illegible] التكليف على طريقة [illegible] وتكميل [illegible] ان يكمل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجيات
والضروريات وتعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات
من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من فوائد
اللطف والنبوة لطف اي بعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده [illegible] البراهين [illegible]
ما يوافق العقل [illegible] ما لا يدركه العقل [illegible]
الى ما يوافق العقل فيسمى [illegible] ما لا يستقل العقل بادراكه [illegible] القسم الثاني
بل في القسم الاول ايضا لتقرير ما في العقل بالنقل [illegible] اللطف في الالطاف العقلية [illegible]
[illegible] الواجبات العقلية وترك المقبحات العقلية
[illegible] الوثوق
[illegible] الغرض من البعثة [illegible]
[illegible] لو صدر عنه الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته وحرمتها اما الاول فللاجماع
المنعقد على وجوب متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان فعل
الذنب حرام ولوجوب الانكار عليه [illegible] لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام [illegible] والذين يؤذون الله ورسوله
ولزم [illegible] لا يكون شهادته مردودة [illegible] وان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا [illegible] شهادة
في الدين [illegible] في العذاب واللعن واللوم لو صدر [illegible] ومن يعص الله ورسوله فان له

نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم
لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من أعظم المنفرات ومنها أنهم لو أذنبوا لم ينالوا عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فان المراد به النبوة أو الامامة التي دونها ومنها أنهم لو أذنبوا لم يكونوا مخلصين لان المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله
تعالى حكاية لأغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع لقوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب
انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف عليه السلام انه من عبادنا المخلصين ومنها أنهم لو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان
ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها أنهم كانوا يسارعون في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الأخيار اذ لا خير
في المذنب واللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين
الأخيار بقي الكلام في أن العصمة من أي معصية تجب وأن ما يتوهم صدوره عن الأنبياء من المعاصي اما أن يكون مما
لا يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أو لا والثاني اما أن يكون كفرا أو معصية غيره وهي اما أن يكون
كبيرة كالقتل والزنا أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة أو غير منفرة ككذبة وشتمة وهم معصية طلاق كل منها
عمدا أو سهوا بعد البعثة أو قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما
منه أنه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وجوز الأزارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم
بأن كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بأن أولى الأوقات بالتقية ابتداء
الدعوة لضعف الداعي وشوكة الكفر وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزها الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة
لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة أيضا وبعض الشيعة الى نفي
الصغائر بروايتهم والمذهب عند محققي الأشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسية بعد البعثة مطلقا والصغائر
غير الخسية عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الأشاعرة وأبو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا
وجوب العصمة عن جميع المعاصي ... من ظاهر الشرع ولا يخفى أن ما ذكر من الأدلة لا ينفي
أن صدور الذنب عنه ... الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمنافي للبعثة جواز
أن يكون متعلقا بالشريعة وتبليغ الأحكام ... ما صدر عنهم سهوا
جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة أو اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع الخفي والعذاب

قوله يجب العصمة عن جميع المعاصي كبيرة وصغيرة عمدا وسهوا قبل البعثة وبعدها
فانه لو صدر منه الصغيرة سهوا كيف يحصل الوثوق بقوله وفعله
... من سهوه الصغيرة فاحتمال سهوه في تبليغ الأحكام
والفرق الصغيرة والكبيرة مشترك ... في أنه ... اذ يجوز
عليه ... لا يحصل الوثوق بقوله وفعله ولذا وجب
العصمة بعد البعثة وجبت قبلها ... فلا ...
من مقتضى الذات وكذا ... وما بالذات لا يزول
بالعرض ... فلا ... قادر ... معصوم
قبل البعثة ... ليس لقادر ... عدم ...
قادر ... لا ...
بالفعل ... الأقوال ...
ومنع ... هذا الدليل
اثبات العصمة ...

العذاب واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ينافي ان النبي بل هو يخبر كبير سهوا أو صغيرة وكونه
الا عبادك منهم المخلصين على الاطلاق لأن المذنب أغواهم الشيطان ولا هو من حزب الشيطان ... الانابة وعلى
تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك ... البعض ... ونحو كونه من زمرة الأخيار لا ينافي صدور ذنب ...
سيما سهوا ومع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة ... ظاهر
ويجب أيضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة الآباء وعهر الأمهات والغلظة والفظاظة والأبنة وشبهها من الأمراض
لا وامر ... ويجب أيضا عدم السهو لما يسهو فيما أمر بتبليغه ... الا ان لا يكون السهو في الأمور
وعاداته وعدم ... عن دناءة الآباء وعهر الأمهات والغلظة والفظاظة والأبنة وشبهها من الأمراض
التي يتنفر عنها الطبايع كالبرص والجذام وسلس الريح والأكل على الطريق وشبهه من الأمور الخسيسة
والطريق معرفة صدقه أي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس معتادا أو نفي
ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى مقرونا بالتحدي فان الكذب لا يكون مطابقا للدعوى
ضرورة عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المتأخرة عن دعوى النبوة أيضا والحق تسميتها معجزة كما سيأتي ...
مع خرق العادة فهو نفي ... من ... لكن ... بذكر ... وعدم المعارضة ...
عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة أنها أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ...
بأداء ... خلاف ... دعوى النبوة ... المعجز ... المطابق ... كاذب ... أولى
تعريفها ... على المشهور قولنا مطابقة الدعوى ... تطلق المعجزة على ... كما سيأتي في كلام المصنف وانما
كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لأن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك
بحضور جماعة وادعى أنه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره
ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل ...
... فيما ... الشاهد ... تقرير ... انما ... لافادة الظن وقد اعتبر ...
بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي أساس ثبوت الشرائع مع أن ... من التمثيل
انما هو ... الأصول قلنا انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال والا فحصول ... العلم ...

الكرامات ب

والتعريف ١

افادة العلم الضروري لحصول للغائبين عن ذلك المجلس بتواتر القضية الجملية والملحق حتى اذا فرضنا الملك يبعث
لسبوقه غيره ودونه يحيا الغير ح حتى تحركه الاحد سواه ونعلم بحيث الرسالة محنة ان الملك يحرك مكان يحبه بين ساعته
ففعل في قصته ثم ومعجزة الى نقطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير
النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه فيما سيأتي
والاشاعرة الى تجويزه واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها وثمار
اما الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثرة وقوعه لصدوره عن النبي في الطريق الاولى
ومن غيره ايضا لخرج عن ان يكون معجزا لخرج وصح عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه والتقرير الجواب انا لا نم
ضرورة عن صالحي زمان صدوره من الانبياء والاولياء الا كثيرة عادة معتادة الى هذا انا رغبوا الا لئلا نم ضرورة
من صالحي زمان ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم
عن غيرهم بمن شاركهم فاذا شاركوهم فات الخطب ولزم التنفير عن اتباعهم والتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفير
عن اتباعهم بمشاركة الاولياء والمتهم كلا يلزم ولكن من شاركهم في خرق العادة انا رعيه لو لا التنفير ومنها
ان تميز النبي عن غيره انما هو بظهور الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره والتقرير الجواب
انا لا نم لزوم عدم التمييز وانما يلزم لو لم يحصل التمييز بامر آخر وهو فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار
بقوله ولا عدم التمييز اذ ولا يلزم عدم التمييز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم
لو ادعى الالهية ولم كان خارقا دالا على صدق النبي وهو لكونه مما يتبع ... والى هذا اشار بقوله ولا الابطال
دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على صادق غير النبي جاز ظهوره على الصادق في دعواه ... والجواب منع اللزوم
لان منع ظهور الخارق كرامة صاحبه ... الانبياء والصالحين من عباد الله وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله
ولا الكرامة ومعجزاته قبل النبوة يعني الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو امر خارق للعادة دال
على بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص جوازه واحتج عليه بظهور معجزات الانبياء عليهم السلام قبل نبوته مثل
انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الحجر عليه وقصة ... وقوله ... الحكم

يعني اظهار المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب بين على العكس من دعواه اظهار الكذب لكذبه
فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا ... والذين جوزوا الكرامات على غير النبي جوزوا ... ووافقهم
المص واحتج بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز اما وقوعها فلما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة فذهب عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى عليه السلام
لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا انفرج على هذا الطريق فلما تبعهم بجنوده غشيهم من اليم ما غشيهم وقاله
جميعا وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال نمرود انا اجعل النار على نفسي بردا
وسلاما فالقى في نار فاحترقت لحيته وهو دليل الوجوب بعض يعني البعثة والاكتساب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة
في كل زمان عن بعثة نبي فقال المعتزلة الا ابن عمرو لا يجب البعثة في كل زمان نبيا على ما يقتضي الحسن والقبح العقليين وقالت
الامامية يجب البعثة في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون
واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز
بعثة النبي لاكتساب ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز
بعثة نبي بعد نبي ما في العقول وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل لما ...
العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت
على نوع من المصلحة بان يكون العلم بثبوته وجهته ... لما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور
معجزة القرآن مع اقترانه بدعوة نبينا محمد صلعم دليل على ثبوته يعني ان نبينا محمدا ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور
المعجزة وظاهر هذا الكلم يحتمل ان نبينا ... انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقران وهو
معجز اما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه عليه السلام تحدى به ودعا الى الاتيان بسورة من مثله ... البلغاء
والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية
وتهالكهم على المباهاة والمبالاة فعجزوا واختاروا ... على المعارضة بالحروف
وتبادر ... ولو قدروا ... المعارضة لنقل ... لتوفر الدواعي وعدم الصارف
والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا

ولم يشتغل العقلا بما يع كعدم المبالات وقلة الالتفات ولم يشتغلوا بالمحاربات وان هذه المعجزات بقوله والتحدي مع الاجتماع

وتوفر الدواعي من لسبع الاتي ... واعجاز ان بامور الخوارق للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها

من الاحاد وانكار هذا المعنى بقوله والحق ان معناه متواتر من المعجزات بتفصيله واعجاز القرآن قيل لفصاحته

وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والعادل يحتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة

والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحا العرب بسليقتهم وعلما الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم

باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما يعم منها ومن البلاغة والحال فيما على حسن المعنى تابع

وقال بعض المعتزلة اعجازه بالاسلوب الغريب والنظم العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار

ورجحان با ... فاتحات ... وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز

هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض

الخطب والاشعار من كلام الاعاظم البلغا لا ينحط عن جزالة القرآن على ما رواه من ترهات مسيلمة الكذاب

الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى

من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها اما بسلب

قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحا العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل

مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين

على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة

الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة صح

والجواب عن الاول انه حكم على الكل بحكم الاجزا وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر

ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم كامرء القيس واضرابه واللازم

قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية ان الجمع بعد النبي ع في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز انما كان ذلك

لمكان الاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس بما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى

له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحا العرب كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته و

وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية ... [illegible]

المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتنا ببلاغته وعلوه

لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى

قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر

الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل

فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا عليه السلام من ان شرع

موسى عليه السلام مؤبدة لان النسخ باطل لانه ان كان لمصلحة ظهرت له فبدا وان كان لا لمصلحة فعبث واذا بطل النسخ

ثبت انه يكون شريعة موسى عليه السلام مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد عليه السلام لكونها ناسخة لشريعة

موسى عليه السلام وتقرير الرد ظاهر على قول المعتزلة من ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات

والاشخاص واكثر جواز النسخ ببيان انه قد وقع فقال ... في حق من ... بعض ما احل لمن تقدم فانه

جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم وحوا قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات

والا وجب ان يكون ... على الاختين ... من نوح عليه السلام ... فهو على نوح

عليه السلام وقد حرم الجمع بين الاختين في شريعته وشريعة نبينا عليهما السلام مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام

وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وقد صح عن موسى بالتابيد ... اليهود على تابيد

شريعة موسى عليه السلام ما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته

مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود فقيل اختلقها ابن الراوندي وعلى تقدير التسليم فثبوت هذه الرواية

عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فانه قد انقطع ... حتى لم يبق منهم عدد التواتر

والسمعي دال على عموم نبوته عليه الصلوة والسلام اما الادلة السمعية فلانه عليه السلام مبعوث الى الثقلين

لا الى العرب خاصة كما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاصحاب ... النبي انما كان للعرب خاصة دون

اصلا كما ينبئ عنه قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ... بسبب

تقرر من الجن ... وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة واكرم ...

من الانبياء عليهم السلام لوجود المعارض للقوة العقلية وقهرها على الانقياد عليها وذهب جمهور الاشاعرة الى ان
الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعضهم بان عوام البشر
من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار الملخص مذهب الاشاعرة مستدلا
بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر
الحاجات الشاغلة والموانع الى رتبة والواظبة في المواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاده
القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب والاعمق للافضلية سوى زيادة كاستحقاق في الثواب والكرامة
وقد تمسك بوجوه نقلية منها ان الله امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس
معللا بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيادة
ومنها ان آدم علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية
آدم ولقوله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انه لم يجب علمهم به اختصاص في العالم بالاسماء
لما شاهده من اللوح المحفوظ وحصله من الازمنة السابقة ولمن يأتي من الاعصار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم على ابرهيم وآل عمران ... الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين
منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتغيره بالكثير من المخلوقات واحتج القائلون بفضل الملائكة بوجوه
نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك والاستكبار
التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم بالخوف والامتثال للاوامر ومن يجعلها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف وشدة
التواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اصل كافة
الخيرات والجواب انه يجوز ان يكون ذلك دليلا على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكأنه قال

قال لا ابتغي لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمراد ... استعجلوا العذاب تهكما وتكذيبا فنزلت بيانا لانه ليس له انزال العذاب
من خزائن الله يعني ولا علم الغيب حتى ينزل بهم العذاب بعينه ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما
يحكى ان جبريل قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية على ان الملك اقوى لا على انه افضل من البشر ومنها
قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى ولذا الاكل من الشجرة
ارتكبه ابليس والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل ابليس انه
الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد
القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب انه ذكر بطريق التبليغ واما التعليم فمن الله
ومنها قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان الاظهر في مثل هذا المقام الترقي من الادنى
صورا ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام
سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة الالهية والبنوة والترفع عن العبودية لكونه
روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى
وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر
الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز
ان يكون ذلك لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى وبالتقديم احرى
اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب
اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص
والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل والفعال
مطلعة على اسرار الغيب سابقة على انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب انه مبني على قواعد الفلسفة دون
الملة ومنها ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يستوجبون للمثوبات اكثر الطول زمانهم ... وادوم لعدم تخلل الفتور والاقوى لسلامتهم
من الطاعة المعاصي المقتضية للمثوبات والجواب ان هذا لا يمنع كون الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات

اذ كثير من المتضاد والمنافي في محل التنافس عند الشقاق ويكون ذلك على ما مر في الامامة وهي رياسة
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء و
الرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام المطلق نصبه
على الله تعالى كبعث الانبياء اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب الا وعلى تقدير وجوبه على
الله او علينا عقلا او سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا
وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المص وذهب الخوارج الى انه جائز لا واجب مطلقا وذهب
ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي و
اتباعه الى العكس وقال انه يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه
وصار سببا لزيادة الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوه اهم الواجبات
واشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر فقال
يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم
به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا
حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة
بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب علينا
الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى
فتكاد تلحق بالضروريات بل بالمشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان
اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم
بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك
شاهدا ما شوهد من استيلاء الفتن والابتلاء بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان
لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق
بدون رئيس يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل

(هامش: وقيل اذا لم يجب نصب الامام ... [illegible])

لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك
والفساد ولا يخفى ان نصب الامارة الا بمن له الاجتماع من رئيس مطاع مشروطة به التمكن والاستطاعة لكن من يلزم عمومها
بجميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا هو المعنى من الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح
الدين والدنيا مفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات
موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي
هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبحسب الاجماع واحتج المخالف بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده
لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي
منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى على ما هو اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها
وهو ممنوع فانه لو كان واجبا وتركه لكان تاركا للواجب وكثيرا ما يعصي الامام اكثر من غيره وانما يكون لطفا بحيث يكون
خوف الامام والوساطة فانه يجب لو لم يقم لطف آخر يقوم مقامه في العصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين
مستغنين عن الامام واجيب بانه انما يكون لطفا اذا اتى الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام
واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب
والمصنف رد الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم
للعقلاء وظاهر انه مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه
منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي انه قال لا تخلو الارض من قائم لله
بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما فقد من جهة
العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون
التصرف لطف فانه قيل ان اللطف اذا اعتقد وجوده كان داعيا في ظهوره ونصرته مخصيصا عن القبائح قلنا مجرد
لكم كلفه واي فائدة في وجوده في وقت ما فانه في هذا المعنى فانه ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم ومن قبل
السلطان المختفي في القرية بحيث لا اثر له كذلك يتزجر خوفا من حاكم عالم ان السلطان لا يرسل اليهم متى شاء ولعل
هذا الخوف ما من العدم بل من وجود مترقب لكل انحراف ولا وضوح لظهوره مترتب ثم اختلفوا انه لا يكون معصوما الا

فذهبت الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المصنف والباقون بخلافه واحتج المصنف بوجوه الاول انه لو لم يجب
عصمة الامام لزم التسلسل وجه الملازمة ان المحوج الى الامام جواز الخطا على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطا على الامام
ايضا لوجب امام آخر وتسلسل والعمدة الى ما اشار بقوله ولامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه [illegible]
الى الامام ما ذكر بل لما ذكر من وجوب نصب الامام والاعتراض [illegible] ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشرع
فلو جاز الخطا عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا له بذاته بل بالكتاب
والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطا في اجتهاده فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان
لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية فهو مستقل ولو وجوب الطاعة
التي اشار اليها بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والاجتناب عما صدر عنه واتباعه في فعله الى
اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بانه لا تجب
الطاعة الا فيما يوافق الشرع واما فيما لا يوافق فترد والانكار على الامام [illegible] عند الاضطرار الى [illegible] لو
اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات [illegible] والمعصية
اقبح منه من العوام والى هذا اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم الذين قالوا بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم
هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر عليها والا لما [illegible] العصمة القدرية والامام يستحق الثواب
على الاجتناب عن المعاصي مع تمكنه من فعلها وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي ومما اختلفوا في ان الامام
هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهبت الامامية
الى انه يجب واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فاما ان يكون مساويا او مفضولا
وتقديم المفضول قبيح عقلا واليه اشار بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان
يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص
وسيرته عليه الصلوة والسلام يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام الغيوب فيجب ان يكون الامام
منصوصا من عند الله وسيرة نبينا عليه السلام ايضا تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق للامة من الوالد بولده
ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق

كيف يهمل امر [illegible] من المهمات والاثبات على من يتولى امرهم بعده ومما ان العصمة والتنصيص مختصان
بعلي عليه السلام اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم من هو فذهبت الامامية الى انه علي واختاره المصنف
وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص [illegible] مختص بعلي ان المعصوم والمنصوص عليه بالامامة
هو علي دون ابي بكر فيتعين [illegible] الاول فلما تقدم من [illegible] العصمة عن [illegible] الا الاعم
وما قيل من انها مختصة بعلي لان عليا افضل الصحابة كما سياتي والافضل يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا
عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة والاتحقق العصمة بدون التنصيص عليه مصادرة [illegible] والنص الجلي [illegible]
الامة به يسلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة [illegible] اميرا وقوله [illegible] انت الخليفة
بعدي ونحو ذلك مثل قوله عليه السلام مشيرا الى علي واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا
وقوله وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي [illegible]
واجيب بانه لو صح [illegible] مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة لما خفي مثل هذه النصوص الجلية
ولو تواتر واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا [illegible] ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين
الامام [illegible] حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي [illegible]
بترك علي محاجة الاصحاب [illegible] والتمسك بالنص [illegible] كما [illegible] حين افضى النوبة
اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اشد و[illegible] الامر اسهل وعهد بالنبي اقرب [illegible]
اطاعة ارغب وكيف يظن بمن لهم ادنى مسكة باصحاب رسول الله صلعم مع انهم بذلوا انفسهم وخيار اموالهم وقتلوا
اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله ووفاء شريعته والتقيد باوامره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل
ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدلالة على المراد بل هي اما امارات وروايات
[illegible] القطع بعدم [illegible] النصوص [illegible] عن [illegible]
تخصيصه بامير المؤمنين وتعلمه الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل [illegible]
ورسائله [illegible] اصحابه [illegible] اشارة الى [illegible] النصوص وجعل الخلافة شورى
بين ستة [illegible] يقبل الخلافة [illegible] رسول الله

تابع ابن عمر ولا اختلف فيه اثنان وقال ابو بكر وددت اني سالت النبي عليه السلام عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله

على معاوية ببيعته الدالة له لا بنص من النبي عليه السلام وتمسكوا بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة

ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيانه ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي بن

ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء

الناصر جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بالتصرف كما يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم

وهو المراد هنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح

حصرها في المؤمنين الموصوفين بالاتيان بالصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون

هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا

والاحق بالتصرف فيهما وهو خاصة الامام بل الناصر والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وهو قوله تعالى يا ايها

الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض والولاية اليهود والنصارى مما لا يتوهم

ايضا ما يعتبر بمعنى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا

فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بين ذلك على النصرة

ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا اتفاق على ان ذلك وقت نزول الآية لم يكن الامامة

الائمة الثلثة والعباس [illegible] ثبوت الولاية بالفعل في الحال والامامة على ما كانت بعد النبي عليه السلام

والقول بانها ستثبت له والآية المتصرف في امر المسلمين بعد النبي [illegible] ظاهر الآية انما يكون في الحال

دون الاستقبال صيغة العطف ورسوله والذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل قول المفسرين

ان الآية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل

وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع

او بمعنى انهم خاضعون وتمسكوا بالحديث المتواتر بيانه ان النبي عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة

بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم

من انفسكم قالوا اللهم بلى فقال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره

واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى [illegible] ولفظ المولى قد يراد به المعتق

والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم

ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر

كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد

انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون

المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول

وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون

والمؤمنات بعضهم اولياء بعض [illegible] بالناس والتولي لهم [illegible] بمنزلة

النبي وهو معنى الامامة والجواب انه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من

اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا

ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر

والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم

اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله

اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلعم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل

على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى

الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية

في التدبير والتصرف وحينئذ لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاقه للامامة وثبوتها في المآل

فلم لا يجوز ان يكون بعد الائمة الثلثة قبله وبحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل

صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في

تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه

المرتبة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته واذا اخرج منها النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب انه

اقول دلالته على البقاء ظاهرة اذ الا فلعدم العزل والاصل بقاء الحالة الثابتة وعدم عروض الحادث
وايضا انا نجا على ثبت ان جميع الانبياء ما بين موسى وعيسى دخلة شريعة موسى ومن اتباعه وهو معنى
النيابة فكيف يكون هارون نبيا مستقلا وقد ثبت له النيابة لم يبق في هارون الا الخلافة
واذا كان ... [illegible] خليفة كما ذكرنا ... [illegible]

غير منفوذ ... [illegible] وقسم عموم المنازل بل عباية الاسم ... المضاف ... العموم الاطلاق ...
كونه معهودا ... [illegible] المذكورة ... لبعض افراد ... فهو كل الا النبوة ...
... [illegible] ... ثبت لعلي اللازم الا ان ... بمنزلة المستثنى
... [illegible] ... من منازل هارون الخلافة والنصر وطريق النيابة ... مقتضى الامامة ...
... [illegible] النبوة ... بامر القوم ... [illegible]
بعد الموت ... [illegible] ... بالاستقلال بالنبوة و
... [illegible] ... هارون ... لنبوته وقد انتفت النبوة ... فبقي
ما ينبغي ... [illegible] ... الائمة الثلثة قبل علي ... [illegible]
... [illegible] ... الاجماع ... الخليفة بعد الوفاة ...
... [illegible] ... خليفة ... [illegible]
لقوله ... [illegible] ... والجواب ... الاجماع ...
... [illegible] ... على الاولاد الطاهرين ... [illegible]
... [illegible] ... الامامة المعصوم ... [illegible]
... [illegible] ... الامامة ... [illegible]
... [illegible] ... الصخرة عن القليب
... [illegible] ... الصخرة ... [illegible]
... [illegible] ... صاحب الدير ...
... [illegible] ... النبي صلعم ... [illegible] ... علي ...
... [illegible] ... الامامة ... [illegible]
الامامة ... [illegible] ... الامامة ... [illegible]
... [illegible] ... امامة علي ... صلوا ... الامامة ...

حتى يثبت له امامة ضرورة ... [illegible]
... [illegible] ... الامامة ... النبي صلعم ... [illegible]
... [illegible]
الامامة ... [illegible] ... الامامة ... [illegible]
... [illegible] ... الظالمين ... [illegible]
الائمة ... [illegible] ... المعصومين ... [illegible]
... [illegible] ... اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم ... [illegible] ... المعصومين ... [illegible]
غير معصوم بالاتفاق ... [illegible] ... الامامة ... [illegible]
... [illegible] ... رسول الله ... [illegible]
... [illegible] ... الانبياء ... [illegible]
والجواب ان خبر الواحد ... [illegible]
... [illegible] ... رسول الله صلعم ... [illegible]
... [illegible] ... فاطمة عليها السلام ... فدك ... [illegible]
... [illegible] ... ازواج النبي ... [illegible]
... [illegible] ... عمر بن عبد العزيز ... فاطمة ...
... [illegible] ... ابو بكر ... عمر بن عبد العزيز فدك ... فاطمة
... [illegible] ... ابو بكر ... فاطمة عليها السلام ... [illegible]
... [illegible] ... [illegible]
... [illegible] ... الامامة
... [illegible] ... الامامة ... [illegible]

قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وبيانه ان الحاكم المقتدى من انه لو كان يعلم انه لم يصلح للامامة والكامل

لم يكن يصلح اذ نفي العصمة والجواب بانه على تقدير صحته فمحمول على التواضع وهضم النفس وقوله في الحرب

انكار لو ... وان عصيت ... وقوع الطرفين وبعدما اسند اليه بقوله

عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ... من خطا الاصل ... والاجتماع على الاصل

والجواب ان المعنى ان كانت في نفسه ... وقى الله شر الخلاف ... ونظر مشورة ما يحصل عادة ... الموجبة

لتدبير الامر وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته

خليفة ... ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله صلعم عن هذا

الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله والجواب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق وبقي الاحتمال

البعيد ومنها انه خالف الرسول في الاستخلاف ... الرسول صلعم ... مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة

لم يستخلف احدا والجواب ان الاستخلاف ... عمر ... ابا بكر ... الشبهة فعلت

ومنها انه خالف الرسول في تولية من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي صلعم عزله بعد ما ولاه امر الصدقات

والجواب بان الانتهاء ... اتفاقا ... العزل

... النبي صلعم في العمل ... الاتباع ... افعاله ... على الجميع

ومنها انه خالف الرسول صلعم في التخلف عن جيش اسامة مع علمه بان النبي صلعم امر ابا بكر وعمر وعثمان ان

ينفذوا جيش اسامة ... في مرضه الذي ... جيش اسامة ... من جيش ...

... المدينة ... الجيش ... والجواب بمنع صحته ... اسامة عليهم ... الفضل

لم يول على علي احدا وهو افضل من اسامة يعني تولية اسامة عليهم ... لا يصح ... افضل

من اسامة فعلي افضل منهم ... والجواب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله ...

الافضلية ... ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه وبعثه النبي الى مكة واعطاه سورة براءة

ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل ... بردّه واخذ السورة منه ولا يقرأها الا هو او احد من اهله فبعث بها عليا

وامره ان يأخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة والجواب بان الامر لم يتول عملا في حياة النبي صلعم فانه امره على الحجيج

على الحجيج سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلاة في مرضه وصلى خلفه واما انه عزله عن قراءة براءة فلان

المروي انه ... ان يقرأ سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب

انهم اذا عقدوا المواثيق والعهود ... الا صاحب العهد او رجل من اهل بيته ... حتى قطع يسار

سارق ... رسول الله صلعم ... على ...

... ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي وقد نهى النبي صلعم

عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهو من لا والد له ولا ولد ولم يعرف ميراث الجدة

... في كتاب الله ولا في سنة نبيه فاخبره المغيرة

ومحمد بن مسلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة ...

على ... والجواب ... بانه اريد ... بجميع الاحكام ...

التفصيل ...

يتوقف في الامامة ... الاجتهاد في المسائل ...

... قطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد ...

... المرة الثالثة ...

واما احراق الفجاءة ...

... رجع ...

قالوا ... حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته ...

... فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا سله الله على الكفار ... وقال

... والجواب عنه بان ... القصاص ...

قالوا اما قتل ... لانه ... الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب ... المسائل الاجتهادية ...

وقيل انه ... قتل بعض الصحابة خطأ ... انها ارتدت وكانت زوجته مطلقة ...

عند ... انكار ... عليه ... امامة ابي بكر ...

على بعض. ومنها أنه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حياته بغير إذن النبي عليه السلام. وأجيب
بأن الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها بإذنها، والنهي عن دخول المؤمنين بيت النبي عليه السلام بغير إذنه في حال
حياته لا يقتضي النهي عن دفن أبي بكر في بيت ابنته إلى من ماله بعينه. ومنها أنه بعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لما
امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم. وأجيب عنه بأنه ناظر على من يتقيهم
أبي بكر ليمكن من شقاق ومخالفة وإلقاء الفتنة في ظهور أمره ولعنوا القضية به وأخذوا من عظاته ولكن منقاد له
في جميع أوامره ونواهيه معتقدا أصالته في الإمامة وصحة بيعته وفي الحديث خير هذه الأمة بعد النبيين أبو بكر
وعمر. ومنها أنه رد على الحسن لما بويع وهو أنه لما صعد أبو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن
عليه السلام وقال انزل عن منبر جدنا ... وأجيب بمنع صحة الرواية. ومنها أنه قال عند موته ليتني تركت بيت فاطمة لم أكشفه
وأجيب بأنه لم يثبت الكشف عن الثقات. وأما مطاعن عمر فمنها أنه أمر برجم امرأة حاملة وأخرى مجنونة
فنهاه علي عليه السلام وقال في الأول إن كان لك سلطان عليها فلا سبيل لك على حملها، وقال في الثاني القلم مرفوع عن
المجنون، فقال عمر لولا علي لهلك عمر. وأجيب عنه بأنه لم يعلم الحمل والجنون، وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم
مبالغته في البحث عن حالهما بعينه ... ينبغي للإنسان ... الأسف على ترك ...
عن حاله ... ومنها أنه تشكك في موت النبي عليه السلام حتى قبض فقال والله ما مات محمد ولا يموت
القول حتى تقطع أيدي رجال وأرجلهم ولم يكن له موت النبي عليه السلام حتى تلا عليه أبو بكر إنك ميت وإنهم ميتون فقال
كأني لم أسمع هذه الآية. وأجيب عنه بأن تشككه في حال موت النبي عليه السلام لا يدل على جهله بالقرآن في تلك الحالة
كانت حالة تشويش البال واضطراب الأحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى أنه نقل
أن بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون وبعضهم صار أخرس وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام
وفي قوله كأني لم أسمع دلالة على أنه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ... من قوله تعالى ... رسوله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الأرض أنه يبقى إلى تمام هذه الأمور وظهورها
غاية الظهور. ومنها أنه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف
تمنعنا ما أحل الله لنا في كتابه بقوله وآتيتم إحداهن قنطارا فقال كل أفقه من عمر ... وأجيب بأنه لم ينه نهي تحريم

تحريم بل إنما نهاه على معنى أنه وإن كان جائزا شرعا لكنه أولى نظرا إلى التقشف، فقوله كل الناس أفقه من عمر من قبيل
التواضع وكسر النفس. ومنها أنه أعطى أزواج النبي عليه السلام وأقرض من بيت المال ومنع أهل البيت من خمسهم. ومنها
أنه قضى في الجد بمائة قضيت. ومنها أنه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الأنصار والأنصار على
غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي عليه السلام. ومنها أنه منع المتعتين فإنه صعد المنبر وقال أيها
الناس ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهن وأحرمهن وأعاقب عليهن وهي متعة النساء
ومتعة الحج وحي على خير العمل. وأجيب عن الوجوه الأربعة بأن ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فإن مخالفة
المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع. ومنها أنه خالف في الشورى بغير الصواب فإنه خالف النبي
حيث لم يفوض تعيين الإمام إلى الاختيار أصلا وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمامة واحد معين فجعل
الشورى وجعل الإمامة في ستة نفر. وأجيب بأن ذلك ليس مما ينافي الفضيلة في شيء كما مر من أن تنصيص أبي بكر
على واحد معين ليس بمخالف للنبي عليه السلام. ومنها أنه خرق كتاب فاطمة عليها السلام وأن فاطمة لما طالبت المنازعة بينها وبين
أبي بكر رد أبو بكر عليها فدك وكتب كتابا بالحرمة والكتاب بيدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها
فأخذه منها وخرقه ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها من فدك. وأجيب عنه بمنع صحة هذا
الخبر كيف ولم يروه أحد من الثقات. وأما مطاعن عثمان فمنها أنه ولى على الناس من ظهر فسقه حتى أحدث في أمر
المسلمين ما أحدث فإنه ولى الوليد بن عقبة فظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران، وسعيد بن العاص على الكوفة
فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة، وولى عبد الله بن سعد بن أبي سرح مصر فأساء التدبير فتظلم أهلها، وولى معاوية الشام
فظهر منه الفتن العظيمة. وأجيب عنه بأنه إنما ولى من ولاه لظنه أهلية الولاية ولا اطلاع له على السرائر وإنما عليه
الاعتبار بالظاهر وعزل من عزله حين ظهر الفسق ... وقد كان ولي الشام في زمن عمر أيضا وإنما ظهرت الفتن في زمان علي
ومنها أنه آثر أهله وأقاربه بالأموال العظيمة وقد روي أنه دفع إلى أربعة نفر من قريش زوجهم بناته أربعمائة
ألف دينار. وأجيب بأنه لم يكن من بيت المال بل من خاصة ماله ... مشهور ... أقاربه بأموال
خاصته شرعا وعرفا. ومنها أنه حمى الحمى لنفسه عن المسلمين مع أنهم شركاء في الكلأ ... إلا النبي عليه السلام جعل الناس في الكلأ
والماء شرعا. وأجيب عنه بأن الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وقد كان في زمن الشيخين أيضا إلا أنه

رأوه عظيما حتى لا ازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق
مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة والجواب ان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل
انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان
فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نسلم انه
مات منه وكذا ضرب عمار ان روي انه دخل عليه واسمعه ما يكره الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاحتمال مثله
اقول قد ثبت ان عمارا [illegible]
للائمة ولا للامام الثاني ان يطلق لسانه في الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه كان الاثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز
كيف وانما ذكر ما لزم على الشيعة حيث انه طلب قتل كثير من الصحابة في حربه فاذا جاز القتل لمصلحة جاز التاديب
بالطريق الاولى وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم انهما لم
ما احدث الخلق بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكان يغير بذلك الامور ويشوش
الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا رأى عثمان قرأ يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
فضربه عثمان بالسوط على ذلك حسما لمادة الفتنة وكل ذلك بالنسبة الى الامام من باب الادب عليه وان افضى ذلك الى الهلاك
ثم في الامامة لكونه واما انه لم يخرجه اليه بعث خلفه بل خرج الى الربذة مختارا ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر
ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليه اما وجوب القود فلان عبيد الله بن عمر قتل الهرمزان وكان
وقد اسلم بعد ما اسر من فتح تستر واما وجوب الحد فلان الوليد بن عقبة شرب الخمر والجواب عن الاول بانه اجتهد
راى ان الهرمزان [illegible] لانه قتل قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه [illegible] من شرب الخمر وقيل انه سقى
[illegible] وقال الامام [illegible] انه قد ثبت ان امير المؤمنين علي الله [illegible]
يعني ان الصحابة [illegible] فلولا علمهم [illegible] سيما الخلفاء وقول
على رضي الله عنه [illegible] عليهم وما [illegible] الا السكوت [illegible]
مرضيه والجواب [illegible] ان الصحابة [illegible] لا نظن بالمهاجرين
والانصار [illegible] من جوار [illegible] انا لا نقبل
[illegible] وكيف يكون [illegible]

والاعجب ان يكون [illegible] العداوة [illegible] الوقوع [illegible]

وقد كان [illegible] وخاصة [illegible] الى السلام [illegible]
[illegible] في الوقوع منه
[illegible] ومنها انه [illegible] عن بدر واحد والبيعة
الرضوان [illegible] والجواب بان غيبته [illegible] كانت بامر النبي صلعم [illegible] في البيعة
مقام يده وعلي افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلعم باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهو اول حرب
امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي عليه السلام الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم
العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين
والباقي من المسلمين وثلاثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي وفي غزاة احد جمع له
الرسول صلعم بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عم فاخذ الراية غيره
فقتله علي عم ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن
الوليد باصحابه على النبي صلعم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عم فنظر اليه النبي صلعم
بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه عم وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في قتل
المشركين وقتل عمرو بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي عم يروم مبارزته والنبي
يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة
احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عم فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم
اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في هذه الغزاة على يدي علي عم وقال النبي صلعم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة
خيبر اشتهار جهاده وعظم بلائه وكان فتح الله على يديه فان النبي صلعم حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي عم فاصابه
رمد فسلم النبي صلعم الراية الى ابي بكر وتوجه في جماعة من الصحابة فاجتهد ولم يكن فتح فعاد فسلمها الى عمر ففعل مثل ذلك فقال صلعم
لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار ائتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينه ودفع الراية
اليه فمضى [illegible] فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي عم الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا
فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحا به اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال عم ما
قلعت

باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي (ص) في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب
ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي (ص) سوى تسعة نفر علي والعباس
وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي
لهب فخرج ابو جرول فقتله علي (ع) فانهزم المشركون واقبل النبي (ص) وصافوا العدو فقتل علي اربعين فانهزم الباقون
وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى
فضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول (ص) لانه في صغره كان في حجره وفي كبره
كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته من النبي (ص) لما كان في غاية الحرص على ارشاده وفي غاية الحرص نزل قوله
تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال (ع) ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله (ص) الف باب
من العلم ينفتح من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي (ص) اقضاكم علي واستند
الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها فان المعتزلة
انتهوا في مذهبهم اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده والصوفية ينسبون
اليه وقال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل
او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا ثبت ذلك يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وليس المراد به نفسه (لمساواته)
لان الانسان لا يدعو نفسه كما لا يأمر نفسه والمعني المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم المرادون في قوله تعالى وابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفسه (ص) وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون
عليا وبيانه ولالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه (ص) في غاية الشفقة والمحبة لعلي
ولاتفاق المفسرين ان الرسول لم يدع للمباهلة الا من يحبه ويحترز عليه من العذاب ولكثرة سخائه على غيره ويؤثر على كل
ما اشتهر عنه من ايثار المحتاج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله ثلاث ليال وباتوا جياعا ثلثة
ايام حتى نزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شأنه
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون (ولكونه) ازهد الناس بعد النبي (ص)

النبي (ص) ما لم يتفق لاحد غيره لانه آثر الدنيا مع اقتداره عليها لانفتاح ابواب الدنيا عليه وكان يقول يا دنيا يا دنيا اليك عني
ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك
قصير وخطرك يسير وأملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس
مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن ابي رافع دخلت يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير
يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن
وغير ذلك اقتصه علي (ع) ... وكان نعلاه من ليف وكان يرقع قميصه بجلدة تارة وليف
اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات الارض فبلبن وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا
بطونكم مقابر الحيوان واعبد الناس حتى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يصلي النوافل وكان
يستخرج النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه واحلم الناس عفا عن
عبد الرحمن بن ملجم ... وعفا عن مروان حين اخذه يوم الجمل مع شدة عداوته وقوله
فيه سيلقى الامة منه ومن ولده موتا احمر وعفا عن سعيد بن العاص وكان شديد العداوة وغاية العداوة وكان حارب معاوية
فسبق الى الماء ... حالوا بينهم وبين الماء ... وملك الشريعة فارادوا
اصحابه ان يفعلوا ... وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم
خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا
لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على رأسه واقدمهم
ايمانا بدليل ما رووه عن النبي (ص) قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلاث ... وقوله (ص)
اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما رووه عن علي (ع) انه كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا
سبقني بالصلوة الا نبي الله وكان يقول ذلك مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم
ايمانا من الاصحاب كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ... وقال على المنبر
بمحضر من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل
من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق

لاحتشامهم رأيا وأكثرهم ... صالح على أنه عدو الله تعالى ولم يبايع ... ولم يكن أهلا ولم ينتفع من القرابة والمحبة والانقطاع لكتاب الله
العزيز فإن أكثر أهل القرابة ... عمر وعاصم ... يسندون قراءتهم إليه فإنهم تلامذة أبي عبد الرحمن السلمي وهو يجيد
على ... ولا إخباره بالغيب ... الأخبار ... من المدينة ... الكوفة ... بين القتلى فقال والله ما كذبت فطلب
القتلى ... وتنقبض ... كنفه ... المرأة ... شعر ... كتفه ... ربها ... مع
ذكرها ... وفي ... أنه لا تجاوز النهر وإن فر ... وأقبل ... بعثه ... فقال ... وأقبل جندب
بن عبد الله الأزدي ... وجد القوم ... وكنت أول من ... قال ... الأزد ابنتين ... الأمر وكل
... صغيره ... بقتل ... شهر رمضان وقتل ... في دين ... القرى
فقال ... وجيش ... صاحب لوائه حبيب بن حمار ... رجل من تحت المنبر فقال الله
... حبيب قال ... لا تحله ... من هذا الباب ... الفيل ... بعث
ابن زياد عمر بن سعد إلى الحسين ... وجعل ... حبيب صاحب ... الفيل ... من باب
الفيل ... شهرته ... عن البيان وظهور ... عنه ... وخص
بالقرابة والأخوة فإنه ... آخى بين الصحابة ... ووجوب المحبة فإنه ... أول القربى ... إلى
القربى واجبة لقوله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى والنصرة لرسول الله ... عليه ... قوله تعالى ...
النبي ... فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي ... المفسرون والمراد بالمولى
... ومساواة الأنبياء ... من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى
موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب ... مساواته للأنبياء ... صفات الأنبياء
أفضل من باقي الصحابة ... أفضل من باقي الصحابة لأن المساوي للأفضل أفضل ... الطائر ... اللهم
... اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير فجاء علي ... والأحب إلى الله الأفضل ... الغدير
... وغيرها من الأخبار التي تقدم ذكر بعضها ... السيف ... كفر ... بالله ... حسين ...
... بأن ... الانتفاع ... بمعنى انتفاع المسلمين ... أكثر
من انتفاعهم بغيره ... وشوكة الإسلام ... الأنفال ...

والثاني أنه ... من الخلق والعدمية ... العدو وشدة البأس ... كونه ابن عم رسول الله وزوج
البتول وأب السبطين ... الأطهار ... منه ... وفور ... والكمالات والاختصاص
بالكرامات ... الأفضلية ... بزيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى ... الاتفاق ...
الإجماع على أفضلية أبي بكر وعمر ... بالكتاب والسنة والآثار والإمارات ... فقوله تعالى وسيجنبها
الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى ... فإن الجمهور على أنها نزلت في أبي بكر والأتقى أكرم لقوله تعالى إن أكرمكم
عند الله أتقاكم ... بالأفضل ... ليس المراد عليا ... وهو ... القرينة وأما السنة
فقوله ... اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ... مأمورا بالاقتداء ... الأفضل ... المساوي
بالاقتداء ... الشيعة ... أبي بكر ... أبا بكر ... عليه
وقوله ... لو كنت متخذا خليلا ... لاتخذت أبا بكر خليلا ... وصاحبي ... له
صحبتي ... فليتخلفني في أمتي ... مثل أبي بكر ... وصدقني ... زوجني ابنته وجهزني
بماله ... وقوله ... لأبي الدرداء ... أبي بكر ...
... ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أفضل من أبي بكر ...
... أفضلية ... أفضل من أبي الدرداء
... فائدة ... الأفضلية ...
... عمرو بن العاص قلت يا رسول الله أي الناس أحب إليك قال عائشة قلت من الرجال قال أبوها قلت
ثم من قال عمر ... وعن عبد الله بن حنطب أن النبي ... رأى أبا بكر وعمر فقال
هذان السمع والبصر وأما الأثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية
قلت لأبي أي الناس أفضل بعد النبي ... قال أبو بكر قلت ثم من قال عمر ... عثمان
قلت ثم أنت ... قال ما أنا إلا رجل من المسلمين وعن علي خير الناس بعد النبي أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم ...
... رسول الله ... وكفى ... بالناس ... خيرهم ...
الإمارات ... أبي بكر ... الفتوح ... أهل الردة ... العرب

عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم

ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وقتل ملوكهم

الواسع البنيان الثابت الاركان من ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفا وامراضه

عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلا الاعلام وجمع الناس على مصحف

واصنع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة مرتين

وكونه ختنا للنبي على ابنتين والتسمية بذي النورين والنزوع بقوله عليه الصلوة والسلام عثمان اخي ورفيقي

في الجنة وقوله عليه السلام الا استحي ممن يستحي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر

على الاجماع على وجوب العصمة والنص بغير صحة وجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد

مطلب

الامام الى الخلفاء بعد رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه

جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي النقي ثم ابنه حسن العسكري

ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي عليهم السلام ويدعون انه ثبت بالتواتر نقل الخلف عن السلف من عهده وبرواية

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للحسين ابني هذا ابن امام اخو امام ابو ائمة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا

نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن

وان هذا شيء ما سالني عنه احد نعم عهد الينا نبينا انه يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتمسكون

بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اتفاقا فتعين العصمة لهم والا لزم خلو الزمان

عن المعصوم وقد بينا انه لا يلزم واحتجوا بان الكمالات النفسانية والبدنية بالجملة موجودة في كل واحد منهم

افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الافضل والجواب منع ما ذكر اولا

على ما سبق وكذا بعد على كثرة المقولة قبح كبير رسول الله صلى الله عليه وسلم ثانيا والاصل انه لا يب

فقبا لامنة والنبوة ومن العشرة واجبة فمن خالفه يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين

نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق انه ما يحب على يكون محفوظا ظاهرا فيكون من الفتنة الباطنة ان

امامته ثابتة عن شبهة وكذا ان يسلم احد من الخلفاء والراشدين واما في الفتنة فلا ...

رقول عليه تقدير صحته يحتمل ان

يكون المعنى ان يدخل الجنة

شيعة عثمان بغير حساب لعله

ان عداوة عثمان صارت سببا

لدخولهم الجنة بغير حساب

اولا فان ... كان الاول فان اظهر ان خطاه لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان

الثاني فلا نسلم انه فسق وكذا في الفسق بالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين الى يوم الدين

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل به كان حكم المتكلمين واحدا والسمع وان ... كل عمل

يمكن وجود عالم اخر مثل هذا العالم الى ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واختلف

على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان المتكلمين ممكنا كان الاخر ممكنا

والا لم يكن مثلين ما فرضناه مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان

يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان

كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين مثلين الا متحققة بينهما الثاني لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان

فيه ايضا العناصر الاربعة ثم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها وان طلبت

لزم ان يكون في الامكنة الاخرى بالقسر دائما والجواب عن الاول ان لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلا بينهما لم

لا يجوز ان يكون ... بجميع اقول عن الثاني لا نم انه يلزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها قوله لا يجوز ان يقتضي

طلب عالم ... مكانا طبيعيا في ... الارض ... العالم ... مقتضى ... العالم ... اخر

... لكلية ... ان يكون طبايع عناصر عالم ... الطبايع عن ... عالم اخر ... ان ...

في الجسم ... اختلاف طبائع عناصر العالمين ... الكروية ووجوب الخلا واختلاف

المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ... ذهب الفلاسفة الى امتناع عدمه ...

وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ويمتنع فناؤه وذهب

وابو علي الى جواز ... العالم عليهم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع واختار المصنف جواز

عدمه عقلا بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن يكون لا الوجود واذا امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان

الى الوجوب والى هذا اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لانه يجوز ان يمتنع عدمه الطاري

بعد وجوده ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا

كان او مستمرا وقد مر ما يدل على هذا ... الابعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية دلت على وقوع العدم

مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول
والاخر والاخرية انما يتحقق بعد فناء الكل وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك
من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله وتشبيه ولكن الخلف بالتفرق
كما في قصة ابراهيم اشارة الى الجواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لانه اعادة
المعدوم مستنفر فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب انه يجوز ان الاعدام بالنسبة الى غير
المكلفين فانه يجوز ان يعدمهم بالكلية والابعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه لا يعدمهم بل بتفرق الاجزاء ويكون
المعاد بجمع تلك الاجزاء بعد التفرق والذي يجيء هذا الثاني قصة ابراهيم عليه السلام فانه طلب ارادة احياء
الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى فقال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل
منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه ظاهر في انه اراد باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات
الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستحالة انقلاب الحقائق
او المعنى ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا
لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم فناء واحد يكفي لافناء الكل المعلى بطلان هذا المذهب
وان كان مشتملا على انه صحاوا اصحابه انما الفناء موجود وثانيهما انه مضاف فكما سواه من الموجودات والفناء ان عني
به الموجودات بطل الاول لانه لا حاجة ... موجود فلا يكون موجودا او قد كان معقولا
فيلزم الامكان ما فرضناه في الموجود الاصطلاحي ... فيلزم الانقلاب من الاستحالة الى الامكان او الى
او الوجوب والاول يعقل الوجود ... الى هذا اشار بقوله ولاستحالة انقلاب
الحقائق والنفي واما بطلان الثاني فلما سواه ... فلا يكون نفي ...
التقدير ... الجوهر ولا يكون ... الى هذا المعنى اشار بقوله ان قام بذاته (اصلاح م)
لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ... بالموجود ... موجود ... ولا ...
الموجودات ... الوجود ... الاولى ... ولا ...
المعنى انا نقول ولا نسلم الاولوية واثبات بقاء الاثر في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجماع المتقدمين وانما انه

ولما انه في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر انما يبقى الجوهر
باق ببقاء قائم بذاته فانه لو انتفى محل البقاء انتفى الجوهر والحق بطلان هذا المذهب وفي كل
ابطال الاثبات نفي ... يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجماع المتقدمين وذلك لان البقاء الاخر اما ان
يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني
الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر ليس اولى لانه الدور ويكون احدهما شرطا
للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما اولى من العكس وان كان الثاني يلزم خرق اجماع
المتقدمين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر
لم يوجد البقاء فانتفى الجوهرية وابطل المصنف ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على
نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني اما
نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء وح يلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة
ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع امكانه
والحكيم اعادة ... اتفقوا الى المعاد ... اختلف المليون على المعاد الجسماني وذهب المحققين
المحققين الى ان المعاد الروحاني فالمراد به وجود الروح بعد موت البدن وهو مما يمكن اثباته بالبراهين
العقلية واما المعاد الجسماني فقال الاكثرون لا يمكن اثباته ونفيه ولكن يجب ان نعتقد على الوجه الذي ذكره
الانبياء عليهم السلام صادقون وذهب طائفة الى ... وجود المعاد بوجهين الاول ان الله
وعد المكلفين بالثواب والعقاب على الطاعة وتوعدهم بالعقاب على المعصية بعد الموت والثاني ان الله كلف
ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فوجب الوعد والوعيد والثاني ان الله كلف بالاوامر
والنواهي فوجب ان يحصل الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ... البعث ... والا لزم
تعالى الله عن قول الظالمين علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب
على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة والحق ان المعاد الجسماني والروحاني ... واما الروحاني
من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن

الذين قتلوا في سبيل الله اموات بل احيا عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستبعد العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة
دالة على اثباته بحيث لا تقبل التأويل ومنها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول
مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام
كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الآي والمعاد الجسماني ممكن وثابت
ودليل حقيته لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به واما قلنا انه ممكن لان المراد بجمع
الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب الاعادة فيه اهل الكلام اشارة الى جواب شبهة تقريرها
ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء من بدن الاكل فهذا الجزء
اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في الماكول وهو محال لان يكون جزءا واحدا بعينه في آن واحد
في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه وهذا ايضا فيه الترجيح
بلا مرجح فيثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم وتقرير الجواب ان المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضلة
في الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المصنف ولا يجب الاعادة فيه اهل الكلام ثم ان كان من
الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع
الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية مستبعدات احتج المتكلمون المعاد على امتناع
في الاول فانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ
او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وايضا يلزم تولد البدن من غير التوالد وكل
البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها
سعتها قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك

وحاصل الكلام الى ان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب
والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق فحاصل الدوام مع عدم تناهي القوى الجسمانية لان حصول الثواب ابدا
او حصول العقاب بالنسبة الى البعض ابدا يوجب التحريكات الغير المتناهية وايجاب الملل عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع في شئ مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان
انخراقها ايضا جائزا اعلم ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك
جائز وما ذكر من نفي الخلاء ومحدد الجهات مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتوالد ايضا
ممكن كما في حق آدم والقوة الجسمانية قد ابتنا من القضايا الان وكذا فعلها وسيجي الثواب وهو النفع المستحق
المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الرفع بفعل الواجب والمندوب
وبفعل ضد القبيح وهو الترك لا على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب
لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط كون استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه
او لوجه وجوبه والمندوب كذلك يشترط كون استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه و
الضد لانه ترك القبيح انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيحا والاخلال به بالقبيح
لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا
لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب
والكل يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة التزمها الله المكلف والزام المشقة من غير عوض
ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا بالعقاب والا يحسن الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف
عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع الغير
مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم انه اذا عصى يستحق به
العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب للاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول هل الاخلال بالواجب
سبب لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سبب لاستحقاق المدح لان المكلف اذا اخل بالواجب او بالقبيح يستحق الذم

والوجه ايضا فيلزم اجتماع الضدين فيه انه يستحق المدح والذم في فعل واحد وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع
الاستحقاقين باعتبارين يستحق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح ويستحق الذم باعتبار الاخلال بالواجب
وايجاب المتفضل شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وهي شكر المنعم التي انعم الله تعالى
بها لا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المتفضل شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا
ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يطلعه ويوجب عليه شكره من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر
من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان
هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية ومقتضى العقل بوجوب
الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكليف ليس شكرا ... ويشترط في استحقاق الثواب
كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ويشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة
حالة صدورها ... الفاعل ... الندم عليها ... لا يستحق الثواب ...
الله به شرط بقاء استحقاق الثواب وكذا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف
به الموجب لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم
والعقاب بالاهانة للعلم الضروري بكونهما مستحقين مع فعل موجبهما ذهبت المعتزلة الى ان الثواب يعلم بالضرورة
ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذا كل من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة
والاستخفاف ويجب دوامهما ذهبت المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره
المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب يبعث على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف
على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتمالهما على اللطف الثاني

لطفاب

ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب
والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب
لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم

فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي متصلا بعيد البحث والى ذلك اشار بقوله
ولحصول المقصود ... ان يعتبر بانقطاع الثواب الذي هو نفع وحصول الضرر الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما
من الشوائب خلوص الثواب والعقاب من الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض
والتفضل اذ يجوز خلوصهما ... بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل
على تقدير حصولهما خالصين ... من العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر عن
الذنوب ... بالطريق الاولى ... بقوله وهو ادخل في باب الزجر ... بل ان يكون ...
الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة ... متفاوتة ... اكثر ... ان يكون ... احد
من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وفي كل مشقة
فلا يكون الثواب خالصا من الشوب وايضا فان اهل النار يشتهون القبائح ... ولا يكون
عقابهم خالصا من شوب من الثواب اجاب عنه بقوله وقد يزيد سرور اهل الجنة الا بقليل الاريد ... منه
فلا يكون ... من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وعن الثاني بان الثواب
... بترك القبائح واهل النار ... ولا يشتهون به فيكون عقابهم خالصا من
الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لانتفى العارف بالله تعالى حالة ... ذهب جماعة من المعتزلة
الى ان الثواب يجوز ان يكون متوقفا على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يتوقف الثواب على شرط لكان
العارف بالله تعالى وحده من غير ان يعرف النبي ... رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق فبيان الملازمة ان العارف
بالله تعالى من ان يعرف النبي ... بمعرفة مستقلة فلو لم يتوقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة
وان لم يعرف النبي ... والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة
الى الاحباط والتكفير بمعنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته
المتأخرة ونفاه المحققون واختاره المصنف واحتج عليه بانه ظلم لانه من اطاع واساء وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة
من لم يحسن وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بالوعد واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا
فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل

ما ساواه وبقي الزائد مستحقا وان شاء وباحصاء زائد ان لم يكن وهو الموازنة والقول بالاحباط مذهب ابي هاشم
فقال الجمهور الاولوية اذ لا يمكن الاكثر ضعفا وحصول المنافيين معا القيم وما تقريره انا لو فرضنا الشخص المكلف
خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى
من العكس فاما ان يسقطاهما وهو خلاف مذهبكما او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا الشخص خمسة اجزاء من
الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم سقوط احدهما على الاخر سقط الباقي بالمعدوم وكيف لا يصير واقعا المغلوب
والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا
دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهي موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين
والجواب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق فالذي شئ الاكثر حينئذ سوى احد المستحقين بعينه كما انه
فليس الحاصل والمتكسر واحدا كما هو الحال في المزاج ايضا والحق انه ليس هنا تأثير وتأثر حقيقي بل اسقاط الاكثر
الاوفى في الثواب ان الله تعالى لا يثبت عليه ومعنى الموازنة انه لا يثبت عليه بشرط العقوبة على المعصية
فيقدر ما وخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احد الخمستين وان لم يكن اولى من الاخر لكن الحاصل
مرجح اتجاهنا على ما مر في مسئلة الهارب والجائع ويعبر عنها بالكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع
لا يستحق في الثواب بايمانه وبقبح عند العقلاء اتفق المسلمون ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع
والكافر المبالغ في الاجتهاد والنظر لم يصل الى المطلوب خلافا للجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج لان تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب العلماء قاطبة الى انه غير معذور وردوا قوله بالاجماع
عليه وبقول الجمهور الى العلين فان الكفار في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا قتلوا وكانوا من اهل النار لم يكونوا كلهم معاندين
بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم
للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما
جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذا كل الاتفاق المشركين عند الاكثر من
لو قولهم في المهد او ولد رو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال هم في النار حين سألته خديجة من حالهم وقالت المعتزلة وبعض
الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة للاحاديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة

الكبيرة فهل هو منقطع فذهب اهل السنة والامامية والشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واحتاره
المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك
ان الايمان اعظم اعمال الخير فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب
لانه يقطع عذابه بل يرد الى ذا اسعد الله المكلف مدة عمره ثم يكفر كفرة ثم مات عليه والاسعطى عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات
ما اوله ودوام العقاب مختص بالكافر السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها والجواب اما اولا فتخصيص العمومات بالكفار او حمل الخلود على المكث الطويل واما ثانيا فلانهم ان الذنوب
والعقاب سمعي لا يكون دليلا لما تقدم فانا ما نجد دوام العقاب بل عقاب الكفار فيسلم والاغمور والعفو
واقع لانه حقه تعالى في اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فيحسن اسقاطه ولانه احسان والمسلمون اتفقوا على ان الله
تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن
الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب البصريون الى انه يجوز عقلا
واتفق رد المعتزلة واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى في اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف
والاضرار على الله تعالى بتركه وفيه العبد كونه في اسقاطه حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى
واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك
من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا يأبى كونه
عد الاعتداد من غير دليل مع انه لا يدل عليه بعض المفسرين بالضرورة وهما الاطلاق بحيث في بعض الايات
كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بل يلغى بما
وكذا لم يحمل احد من العصاة في الالجام التقابل في الشمول المعتبر للتفضيل سيما في تخصيص بعض احوال الا بالعصو
التي هو بعد ان الكبرى حيلولة الهوائية في الفتح كيف لا يعفو ويغفر كما سواء والاضافي على الشفاعة فعند كمزيد
النفع وسيطرتها في صحة اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا

وفسر بالشي عنهم المتقدمون ذهبت المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب
وابطله المصنف بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صلعم لانا نطلب زيادة
المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له وفي المطالع ولا يبعد ان يجاب
اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص
لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات ضعاف ولذا اكتفى بالاشارة الى جواب هذا الكلام مثل قوله وما للظالمين
من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا ومن الله قوله تعالى وما تنفعهم شفاعة الشافعين فتقرير
الجواب ان هذه الايات مناولة لم تخصص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الاثم لا عموم في الاعيان والاحوال وان
سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم واجيبا الظالم هو الكامل في ظلمه وقبل [illegible] العصاة [illegible]
الشفاعة عنها وسوت الثاني قوله تعالى قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وذهب طائفة الى ان الشفاعة
بالنسبة الى العصاة في اسقاط العقاب عنهم والى غير العصاة في حق الشفاعة عنهم امر في زيادة المنافع لهم وفي
اسقاط العقاب عنهم ويقال يشفع فلان لفلان اذا طلب زيادة منافع او اسقاط مضار قوله وقد يعود وجه
الاستدلال [illegible] لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة قيد هو ان يكون المشفوع
اعلى لا من المشفوع له ثم يبين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي صلعم بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية [illegible] والعزم [illegible] الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير
والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم المستلزم تقدير الخطور والاقتدار
واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب والخوف منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا واجب ويجب ان يكون
واجبا لوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين
واما عندنا فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وتوبوا الى الله توبة نصوحا ولكن ذلك
وينبغي ان يكون الندم على القبيح لقبحه والا لم تكن توبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او لاخلالها بعرضه
او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك يعني اذا كان الندم على المعصية لخوف

لخوف النار لا يكون ذلك توبة يعني اذا ندم عليها لا لاضرارها بالبدن كما ذكرنا ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض
آخر وكذا كل اخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم
عليه لخوف المضرة او المنفعة التي له او بعرضه او لخوف النار لم يكن توبة ولا يصح من البعض ان اذا اوجب
ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يكون
بعض التوبة عن قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح ظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجب
بعضه دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة عن قبيح دون قبيح واحتج عليه
بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح ورد لانه لما كان يجب عليه ترك القبيح لقبحه
كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه [illegible] ترك القبائح لقبحها [illegible] على قبيح دون قبيح لزم من ترك
الواجب في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورد [illegible] والاتيان بالواجب للفرق
بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب
لكونه اتيانا بالواجب فانه يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الطاعة في الواجبات التي هي من الشارع
الامر [illegible] الصلوة والصوم والزكوة [illegible] الاتيان بواحد منها
لا على التعيين [illegible] رقبة كانت [illegible] بالاتيان بالجميع
كما في ترك القبيح [illegible] التوبة [illegible] القبائح [illegible] يصح توبته
عن قبيح [illegible] شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر [illegible]
احد الفعلين المستحقر الآخر [illegible] بالنسبة الى العظيم [illegible] عن
العظيم دون المستحقر يصح توبته لانه [illegible] من قتل الولد دون كسر القلم فيصح توبته
والمصنف انه ترجيح الداعي الى الندم عن البعض بحيث [illegible] الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر
لا ينافي ترجيح الداعي [illegible] الداعي الى الندم على القبيح لقبحه [illegible] لا يكون الندم على البعض الذي
[illegible] ترجيح [illegible] الداعي [illegible] الندم على القبيح لقبحه [illegible]
الداعي الى الفعل [illegible] الفعل

الذي وعيد الجهة بالوقوع والاستمرار مع ضيق الدواعي اقول لا يخفى على المتأمل انه تحصل مما ذكره من التحقيق عدم الفرق
بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي في ذلك الاصل الا ان قوله ولو تبعض ترك القبيح يستلزم تبعض وقوع الندم
فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبه يظهر قول امير المؤمنين علي واولاده عليهم السلام وصحة التوبة لا يصح
عن بعض دون بعض والالتزام بالحكم بعدم الكفر على التائب عن القبيح مع صغير الذنب انه كان في صغيرة من فعل
قبيح كفى فيه الندم والعزم كما عدا ارتكاب الكبائر من الرخصة وفيه تفصيل لا بد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال
بالواجب اختلف حكمه بقاء وقضاء وعدمه فمنها ما يعني منه ما ينبغي ويكتفى بالاداء فما تركه فانه يجب اذا اخل في اوقاتها
فالذنب باق ما لم يؤد ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصلاة والصوم ومنه ما لا يبقى ولا قضاء فيسقط
عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلاة العيد وصلاة الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي يستتبع ايصال ما لصاحب
الحق اليه كالمال ان امكن الايصال الى صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون بمرة المال او تسليم البدن في
القصاص او الحد الاقتصاص والحد والعزم عليه مع التعذر ان تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه
او استتبع حيث ان كان الذنب اضلالا او ابتداعا وفي كل الذي ذكرنا من اداء الواجبات وقضائه او ايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه وغير ذلك خارج عن التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من
مستحقه معصية مجردة تستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار على القاذف [illegible]
ان اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي موجب الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار عمن اغتابه ان بلغ
الاغتياب المغتاب او من العلم بسبب الاغتياب فيجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه الا اذا
بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لو وصل اليه بسبب الاغتياب فما يكون يجب في التحسين
التوبة لانه خالف ما نهى عنه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه و
في ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم
القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وفي ذلك عندي نظر لما
لان الاجماع يجعل الندم على الكل فيه صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد بالذكر اشكال قال بعض المعتزلة

المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها
كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المحققون فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها
اذا ذكرها كان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة
اي وفيه اشكال لانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما في من [illegible]
علة والاصابة معلولة له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء كحصول الندم على الرمي كذا
وجوب سقوط العقاب بها فيه اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة
حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار
الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب
في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى المسيء اليه ان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لكثرة ثوابها
اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المصنف واحتج
عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما حبط بدون الثواب كما فرضنا واما عند الاشاعرة فلقوله لانه لا يجب الحبط فلا يبقى فرق
بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاطها عقابها لكن بين الطاعات التي تسقط العقوبات
بكثرة ثوابها والاسلام يقتضي ان يكون من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والاصرار
ان رضيه وقوله ولولاه لانتفى الفرق بين المتقدم والمتأخر يعني انتقضت التوبة عن معصية معينة لسقط عقابها
دون اخرى لان كثرة الثواب لا اختصاص لها بمعصية دون اخرى ان رضيه وقوله والاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص
واحتج الاخرون بانه لولا ان نفس التوبة تسقط العقاب لما سقط عقاب التائب [illegible]
في الاخرة لا في الدنيا والمراد ان توبة العاصي عند المعاينة لا تنفعه وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه
عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار
بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة والمتشيعين انه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب الايمان به قال
الصادق به فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف عليه
[illegible] العذاب على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقوله قبل قيام الساعة فيهم

في القبر وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحد الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال
بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا والاحاديث المتواترة كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستتر من البول واما
الآخر فكان يمشي بالنميمة وكقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته
الارض ضغطة اختلفت لها اضلاعه على ما يجيء وكثير من الاحاديث في هذا المعنى والمنكرون يتمسكون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب انه في وصف اهل الجنة وحيوتهم بالحياة الابدية فمعناه لا يذوقون في
الجنة الموت ولا انقطاع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على نفي موتة اخرى بعد المسألة
وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فمعناه لكن لا يعدم موتة في الجنة على سبيل التعليق كان قال ههنا لو امكن
ذوقهم الموتة الاولى في الجنة لذاقوا الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انا نكشف اهل القبور
فنكشف جثثهم فلا نجد بعضهم في الهيئة التي كان عليها ونرى بعضهم قطعه الحجر ولا بقي فيه حياة واذا رأيناه لا يتحرك
انا نرى شخصا مصلوبا ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم
المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونهم وحواصلها وابلغ
منه من احترق فصار رمادا وذري في الريح العاصف شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته
وعذابه بضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء
والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي عليه السلام جبرئيل
وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما في الصورتين الاخريين فان التمسك فيهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة
وهو ممنوع فلا بعد في ان يتعلق الحيوة بالاجزاء المتفرقة او ببعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير
ممتنعة في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة ولا يستحيل ثبوتها
فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة وقال واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية
وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث

في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت
بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان
الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذلك سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بان كتب الاعمال
توزن فلا اشكال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام
ولان لكل مكلف ميزانا وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر فيه واعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح
انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المراد عليه
مرور المراد بورود اهل النار حيث قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما
منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به
طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوها وقيل المراد به الاعمال الرديئة التي يسأل
عنها ويؤاخذ بها كانه يعتبر تعليلها وتطول المرور بكثرتها وتقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران
في الهواء غاية ما في الباب مخالفة العادة ثم ان الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف
ومنهم من يمر كالريح الهابة ومنهم من يمر كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما
الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال
الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له
يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا والصحيح والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان الآن موجودتان واليه جمهور المسلمين
على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن بعدهم حيث زعموا انهما انما يخلقان
يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق
الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا
يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الآيات الصريحة
في ذلك كقوله تعالى في حق النار اعدت للكافرين وكقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت

وقيل لهم

الذين آمنوا بالله ورسله وأزلفت الجنة للمتقين وفي صفة النار أعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين ونحو ذلك
على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار خلاف
الظاهر فلا يعدل إليه بدون قرينة تمسك المنكرون الأول أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر
الثاني أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه واللازم باطل بالإجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة
بدوام أكل الجنة وظلها وأجيب بتخصيصهما من عموم الهلاك جمعا بين الأدلة وبحمل الهلاك على الفناء على أن ما قيل
إن الهلاك هو هلاك كل شيء في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فالحق بالهلاك كالمعدوم وبأن الدوام المحوج عليه
هو أنه لا انقطاع لبقائهما في الوجود على الحيث بعد العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول في نحو الحجرة والانقضاء
فطعن وهذا الجواب أقوى الثالث أنه قال في وصف الجنة عرضها السماوات والأرض ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء
السماوات والأرض لامتناع تداخل الأجسام وأجيب بأن المراد أن عرضها كعرض السماوات والأرض لامتناع أن يكون عرضها
عرضها بعينه الحال البقاء والاعتبار الفناء أو ممتنع قيام العرض بشخصين بحلول موجودين معا وأنه محض موجود
والآخر معدوم وبيّن التصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماوات والأرض فيحمل هذه عليها كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة
أي مثله والإيمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق
فيما حدثناك به وقال ع الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته الحديث أي تصدق وأما في الشرع فهو عند الأشاعرة التصديق
للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال
الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم إنه أعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات
بأسرها فرضا كان أو نفلا وذهب الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة إلى أنه الطاعات المفروضة من الأفعال والتروك
دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كأحمد بن حنبل هو عبارة عن تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان وقال
طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة وهو مروي عن أبي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال هو التصديق
بالقلب واللسان ولا يكون إلا ولا يعني أن التصديق بالقلب وحده لا يسمى إيمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
أنفسهم أثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الإيمان هو التصديق القلبي لاجتمع
الكفر والإيمان وهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الإقرار باللسان لقوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم

تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد نفت
في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الإيمان فعلم أن الإيمان ليس هو التصديق اللساني فقط ولأن الأمارة الآيات
الدالة على محلية القلب للإيمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان
ومن تحويل الإيمان الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في أكنة فإنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان
منه وتؤيده دعاء النبي ع اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لأسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه
ولأنه ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق لأن فعل القلب التصديق وأما المعرفة الثاني
بل لأنه على كل التقدير يكون منقولا من معناه اللغوي ومجانا على الشارع أن يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلاة
والزكاة ونحوهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره وعلى أنه هو تكلم والمكلف الشارع ما بيّنه وعلى انتفاء الإيمان أن نؤمن
بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه آنفا والدليل على أن الأعمال خارجة عن الإيمان معطوفا بالعمل الصالح معطوفا هو
عليه في غير موضع من الكتاب كقوله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وظاهر أن الشيء لا يعطف
على نفسه وأيضا قد قرن الإيمان بضد العمل الصالح كقوله وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا إذ يثبت الإيمان مع
وجود القتال وظاهر أن الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده والأمر ضده ضد جزئه الكفر عدم الإيمان عما من شأنه وهو يعني
عدم التصديق بالنبي في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر أن هذا أعم من تكذيبه في شيء مما علم مجيئه به مما ذكره
الإمام الغزالي من أن الكفر هو عدم التصديق والتكذيب أي هذا الأشار بقوله لما هو ضد وبه ونبه بقوله أي أن
عدم الإيمان أعم من أن يكون مقارنا لضد الإيمان وهو التكذيب أو لا يكون مقارنا لضد الإيمان بأن يخلو عن التصديق
واستوى الإمام الرازي هو بأنه من ظنه ما جاء به النبي أن يصدقه وإن جهل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في كل
صفة يعني الطعن المنع في أن قبل هل المستحق بالشرع أو النسبة والرأي المتعين في القادح من بعث أو شد الزنار بالاختيار
كفر إجماعا وإن كان مصدق النبي في جميع ما جاء به وحق الأعمال لا يكون حد الإيمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وإن جعلت تركه الأمور
أمارة التكذيب وهو علامة التكذيب ومن التصديق لم يكن حد الإيمان جامعا ولا حد الكفر من أنفاقه ومنعه ولا
الكفر جامعا لدخوله فيه قلنا الأوسط أنه يقتضي التصديق المعتبر في الإيمان مع ترك الأمور التي هي كفر وفاقا في مجوزات البعض
محظورات الشرع علامة التكذيب فحكم بكفرهم لكذبه في الحد الصريح وعند انتفاء التصديق عندنا وفي الشرع

ستر الزنا وبعضها كالزنا وشرب الخمر ... وكل ما يتفق عليه مخالفة فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل

وانما تفصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق

مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة فان مرتكب الكبيرة عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين

والامر بالمعروف وهو كل ما علم الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو مندوب

سمعا واختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى

وجوبهما عقلا وذهب الاخرون الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف قال انهما واجبان سمعا والدليل عليه

فان القائلين في ذلك فريق بل وجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الطريقان على وجوبه في الجملة الكتاب

كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله (ع)

لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم ونحوه على ترك الامر

بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا لما دل انهما لو يجبا شرعا ووجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال

بحكمة الله تعالى والاول ظاهر والثاني بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى لان كل واجب عقلي وجب على من وجب عليه

من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر

فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما العلم في فعلهما

بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف وما ينهى عنه منكر

وان دخل المعين من المسائل الاجتهادية اختلف فيها المحقق والمقلد المامور والناهي المنهي يجوز ان لا ينكر اما الشرط الاخر

ان يكون ظنا منه بتاثير امره ونهيه واقتضائهما الى المقصود فانه اذا لم يظن انهما يقتضيان الى المقصود لا يجب

عليه والشرط الاخر انتفاء المفسدة اي ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو اشتمل على مفسدة

لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا

وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك

ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته

فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله (ع) من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله وايضا

وايضا فهو مانع من سيرة النبي انه لما لم يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض على الكفاية لا فرض عين

فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن ظان ان غيره لم يقم به اثم الكل بتركه

هذا آخر ما تيسر لنا من شرح بحر الطلاب والحمد لله على التوفيق للاتمام نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم

انه خير موفق ومعين والصلوة على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وآله اجمعين   تم الكتاب بعون

الله الملك الوهاب واليه المرجع والمآب فرغ من الفراغ على يد الضعيف المذنب المحتاج الى رحمة الله تعالى سيف الدين

بن محمد غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه ولجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات في وقت الظهر في

يوم الاربعاء في شهر ذي الحجة في بلدة ... بن ... تاريخ   سنه ٩٠٩

مناجاتست از امیر المؤمنین عم

الهی تسمع بفضلک یا الهی دعاء من ضعیف مبتلائی عدا بین فی بحر الهم حزنا
اسیر بالذنوب والخطایا انادی بالتضرع کل یوم مجدّا بالتبتل والدعاء
لقد ضاقت علی الارض طرا واهل الارض ما عرفوا دوائی فقد سدت علی بانی تحیر
بعفوک یا عظیم یا رجائی اتیتک باکیا فارحم بکائی رجائی منک اکرام خطائی
سابکی حسرة دمعی وابکی اذا لم یبق من دمعی دمائی جزائی ان تعذبنی ولکن
اعوذ بحسن عفوک من جزائی ولی هم وانت مزیل همی ولی داء وانت دواء دائی
والقطنی الرجاء فعلت الّا الیه رجائی ان یحقق لی رجائی تفضل سیدی بالعفو عنی
فانی من بلاء فی بلائی
تمت المناجات

از حضرت امام رضا عم منقولست که هر کس که بهر نیت این رباعی را بخواند البته مرادش حاصل گردد
یا من بک حاجتی ودعوی بیدیک عن غیرک اعرضت واقبلت الیک
مالی عمل صالح استظهر به قد جئتک راجیا توکلت علیک
تم الرباعی

برای حصول مطالب دارین این ورد بسیار مجربست یا کثیر الخیر ویا دائم المعروف وما قدیم الاحسان
احسن الینا باحسانک القدیم تمام شد

قطعه
جوهر جام جم از کان جهانی دگر است
تو توقع ز گل کوزه گران میداری

از حضرت امیر المؤمنین عم منقولست که هر کرا مهمی یا بلائی پیش آید این دعا را بر کاغذ نوشته
در آب روان اندازد از غم نجات یابد بعون الله کریم من العبد الضعیف الی المولی الجلیل رب
انی مسنی الضر وانت ارحم الراحمین اکشف عنی و اصرف عنی تمام شد

599
259

از حضرت امام جعفر صادق عم منقولست که هر که اراده رفتن کند سوره یس را با این طریق بر بینی
برسم انگشت خود را عقد کند چنانکه هر هفت مبین انگشت این خود را فرا گرد چهره آنکه سوره را تمام کند
سوره فاتحة الکتاب بخواند و این آیه را ونفتحنا ابواب السماء بماء منهمر و فجرنا الارض عیونا فالتقی
الماء علی امر قد قدر هر نوبت که تمام این آیه بخواند یک انگشت را بگشاید که مقصود تمام مراد
حاصل گردد و شروع کند هفت نوبت سوره یس را بخواند و بر خود بدهد که نیت انجام شروع کردن تمام گردد
هر که خواهد که حال خود را در خواب ببیند این دعا را بگیرد دست خود را بسیده بر زیر دست خود را بگذارد
بخواب رود در خواب احوال خود را بداند بسم الله الرحمن الرحیم ... یا حی
یا قیوم ... اللهم ... ارحم عندی من
عملی تمام شد قال ابو عبدالله ... الوارث
فانه لا یکاد ... هر که این دعا را بخواند جمیع بلاها ...
انا ...
تمت ... القرآن الاول
القرآن الثانی
۱۴۱۱۳۹۱

بدل دستخط ۱۲۳۵

۱۲۶۲